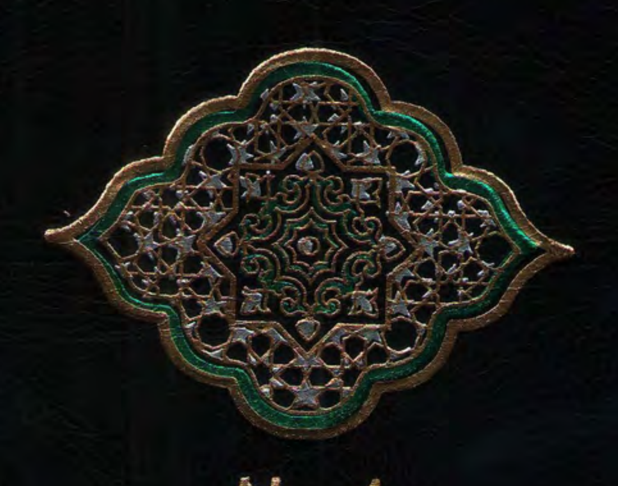
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين

تأليف

الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري





١ - ٢

المكتبة العصرية
صيدا - بيروت



مقالات الإسلاميين

واختلاف المصلين

تأليف

شيخ أهل السنّة والجماعة

الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري

المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية

قدّم له وكتب حواشيه

الأستاذ نعيم زرزور

الجزء الأوّل





شركة أبناء شريف الأنصاري
للطباعة والنشر والتوزيع
صيدا - بيروت - لبنان

• المكتبة العصرية
الخندق الغميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥
تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١
بيروت - لبنان

• الدار النموذجية
الخندق الغميق - ص.ب: ١١/٨٣٥٥
تلفاكس: ٦٥٥٠١٥ - ٦٣٢٦٧٣ - ٦٥٩٨٧٥ ١ ٠٠٩٦١
بيروت - لبنان

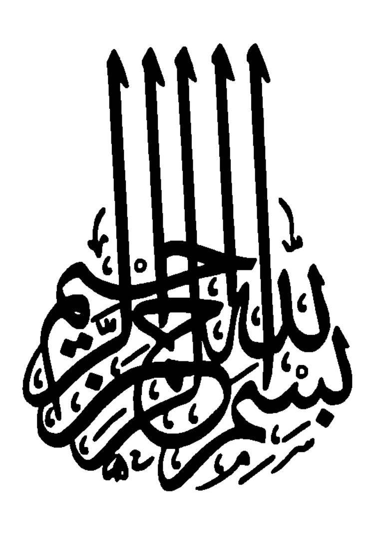
• المطبعة العصرية
بوليفار نزيه البزري - ص.ب: ٢٢١
تلفاكس: ٧٢٠٦٢٤ - ٧٢٩٢٥٩ - ٧٢٩٢٦١ ٧ ٠٠٩٦١
صيدا - لبنان

٢٠٠٩م - ١٤٣٠هـ

E. Mail
alassrya@terra.net.lb
alassrya@cyberia.net.lb

موقعنا على الإنترنت
www.almaktaba-alassrya.com

ISBN 9953- 34-220-2



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

جاء الإسلام والناس في جاهلية وشقاق، فعرفهم الواحد الأحد وألَّف بين قلوبهم فأصبحوا بنعمة منه وفضل إخواناً متحابين.

لكن الفتنة لم تلبث أن ذرت قرونها بين أبناء الدين الواحد على أيدي حاقدين على الدين أمثال عبد اللَّه بن سبأ اليهودي ومن تبع دعوته مستفيداً من واقعة التحكيم التي جرت بين الإمام علي (كرم اللَّه وجهه) ومعاوية (رضي اللَّه عنه)، على خلفية سياسية دنيوية وليس دينية عقائدية، ومع الاطلاع على الفلسفة القديمة التي انتشرت بين علماء المسلمين بعد الثورة الثقافية التي قادها الخليفة العباسي المأمون، بدأ الانقسام الفكري حول مسائل تستند إلى خلفية دينية في تفسير القرآن، أو بعض العبارات التي تتناول الصفات، وتعدت الصفات لمناقشة ما يمكن أن يلاقيه الإنسان بعد الموت.

وانقسم المسلمون إلى خوارج وشيعة وجهمية ومشبهة وملاحدة ومعتزلة إلى غير ذلك من الفرق الإسلامية، وذلك تصديقاً للحديث النبوي الشريف المتضمن تفرق الإسلام إلى ثلاثة وسبعين فرقة، فرقة منهم ناجية والفرق الباقية في النار.

وكانت كل فرقة تتسلط على الأخريات حسب قربها من أولي الأمر، فتنتشر تعاليمها ويكثر اتباعها إلى أن يقدر اللَّه أمراً كان مفعولاً، وذلك بحسب المعلمين الذين يتولون تربية الخليفة وتنشئته، والمدة التي يبقى فيها في سدة الحكم.

من هذه الفرق المعتزلة التي كان ينتمي إليها الأشعري بسبب نشأته في كنف الجبائي المعتزلي زوج أمه، وعلى أيديهم تدرب على علم الكلام، وبعد مضي فترة غير قصيرة ومع بلوغه سن الأربعين فتح اللَّه عليه برؤيا رآها وعاد إلى أهل السنة والجماعة وصار من أعظم المدافعين عنهم يحارب أعداءه بالأسلحة التي زودوه بها، علم الكلام، وصنَّف في فضح أفكارهم وتسفيهها الكثير من الرسائل والمقالات والكتب، ومما خلفه لنا ووصل إلى أيدينا كتاب: «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين» الذي بين أيدينا، وهو من أجلِّ الكتب التي نقدمها للقارئ في حلة تليق بمكانته وقيمة مؤلفه. ونرجو من خلال العناية به أن نقدم خدمة لأمتنا

الإسلامية، ونطلب أن يكون عملنا خالصاً لوجه اللّه طالبين منه المغفرة والعون على إتمامه.

حياته

يعتبر البيهقي أول مصدر وصل إلينا يترجم للإمام الأشعري، وقد نقل عنه ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري» وكذلك نقل عن البيهقيِّ البغداديُّ في تاريخ بغداد، ونحن في الترجمة للإمام الأشعري سوف نتبع التسلسل التاريخي للمصادر التي استطعنا الحصول عليها ونبرز الفروق والاختلافات على ندرتها بين المصادر.

اسمه:

علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد اللّه بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري.

زاد الطبري: «. . .إسماعيل/بن أبي بشر، واسمه/إسحاق. . .» وعنه نقل السمعاني في الأنساب، وابن الجوزي في المنتظم، وكذلك ابن خلكان في وفيات الأعيان، وزاد «. . .أبي بردة/عامر/بن أبي موسى. . .» في نهاية التسمية.

واقتصرت التسمية عند الذهبي في العبر على: «علي بن إسماعيل بن أبي بشر» وعن البغدادي أخذ السبكي في طبقاته، وتابعه ابن كثير في البداية والنهاية، وحذف اسم عبد اللّه، إذ ذكر: «إسماعيل بن موسى. . .» وزاد أن ذكر اسم أبي موسى بالاسم فقال: «عبد اللّه بن قيس الأشعري». والمقريزي في كتابه المعروف بالخطط المقريزية أخذ عن البغدادي وتابع ابن خلكان بزيادة «عامر» وابن كثير في ذكر اسم أبي موسى.

أما ابن الأثير الجزري فقد اكتفى في اللباب على ذكر: «أبي الحسن علي بن إسماعيل. . . الأشعري، وهو من ولد أبي موسى الأشعري»، وقد تابع ابن قاضي شهبة البيهقي مع زيادة صفة الشيخ في نهاية الترجمة، أما الأسنوي في طبقات الشافعية فقد تابع ابن الأثير مع زيادة «ابن إسحاق» فقط. أما ابن العماد الحنبلي في شذراته فقد اقتصر على ذكر «أبي الحسن الأشعري علي بن إسماعيل بن أبي بشر» واكتفى صاحب مفتاح السعادة على ذكر «أبي الحسن الأشعري».

وفيما اكتفى حاجي خليفة صاحب كشف الظنون بالقول «علي بن إسماعيل الأشعري» فقد توسع إسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين إذ قال: علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم. . . الأشعري، أما عمر رضا كحالة فقد أورد التسمية كاملة كما أوردها البيهقي مع ذكر اسم «عامر» بدلاً من كنيته «أبي

بردة» مضيفاً اسم أبي موسى «عبد اللّه بن قيس» أما الزركلي فقد اكتفى بالقول «علي بن إسماعيل بن إسحاق... من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري»... وننتهي مع بروكلمان الذي اكتفى بإيراد: «علي بن إسماعيل الأشعري».

كنيته:

«أبو الحسن» وهي ما أجمعت عليه جميع المصادر المتوفرة بين يدينا.

نسبته:

الأشعري: بفتح الألف وسكون الشين المعجمة وفتح العين المهملة، وكسر الراء، هذه النسبة إلى أشعر، وهي قبيلة مشهورة من اليمن، مدحهم رسول اللّه ﷺ حين قال: «إني لأعرف منزل الأشعريين بالليل لقراءتهم القرآن».

«والأشعر: هو نبث بن أدد. قال ابن الكلبي: إنما سمي: نبث بن أدد بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد كهلان بن سبأ: الأشعر، لأن أمة ولدته وهو أشعر، والشعر على كل شيء منه، فسمي الأشعر».

وقد ذكر ابن عساكر روايات عن هذه القبيلة وحسن اتباعها للدين في التبيين، فلا فائدة هنا من تكرار ما ذكر.

مولده ومكان ولادته:

أجمع المترجمون أنه ولد في البصرة واختلفت المصادر في تحديد سنة مولده، فقال البغدادي سنة مائتين وستين، وتابعه السمعاني وابن عساكر، وبدأ الشك من ابن خلكان حيث قال: «مولده سنة سبعين، وقيل: ستين ومائتين». ولم يذكر الذهبي في العبر سنة الولادة، بينما تابع ابنُ الجوزيِّ البغداديَّ والسمعانيَّ وكذلك السبكيَّ، فيما تابع صاحبُ البداية والنهاية ابنَ خلكان في مقولته، وحدد المقريزي تاريخاً جديداً حيث قال: «ولد سنة ست وستين ومائتين وقيل: سبعين». أما ابن الجزري فقد جزم بأن مولده كان «سنة سبعين ومائتين». وتابع ابن قاضي شهبة التشكيك حيث ذكر: «مولده سنة ستين ومائتين، وقيل سبعين». وعكس الأسنوي هذه المقولة، فقال: «ولد سنة سبعين وقيل: ستين ومائتين». ولم يذكر ابن العماد الحنبلي سنة الولادة نقلاً عن الذهبي في العبر. أما طاش كبري زادة فقد جزم بسنة «ستين ومائتين» وكذلك في هدية العارفين أما كحالة فقد جزم بسنة «سبعين ومائتين» وخالفهِ الزركلي وجزم بالتاريخ الأسبق وتابعه بروكلمان كذلك.

ونظراً لقرب المصادر الثلاثة الأولى، وهي الأقرب إلى حقبة الأشعري،

ولأن بعض المصادر ذكرت أنه بقي على الاعتزال حتى سن الأربعين، وأعلن العودة عنه سنة ثلاثمائة للهجرة، فإنني أرجح التاريخ الذي ذكروه وهو سنة مائتين وستين للهجرة. خاصة أن ابن عساكر يجزم بقوله: «لا أعلم لقائل هذا القول في تاريخ مولده مخالفاً».

وفاته:

وكما كان الاختلاف في تحديد سنة مولده، كذلك كان هناك اختلاف في تحديد سنة وفاته في حين أجمعت المصادر أن الوفاة حدثت في بغداد وفيها دفن في مشرعة الروايا في تربة إلى جانبها مسجد.

فقد ذكر البغدادي سنة الوفاة قائلاً: «ومات سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، وذكر لي أبو القاسم عبد الواحد بن علي الأسدي أن الأشعري مات ببغداد بعد سنة عشرين وقبل سنة ثلاثين وثلاثمائة» إذن لم يحدد بالضبط سنة الوفاة، ونقل عنه السمعاني في الأنساب، ولكن ابن عساكر يورد أقوالاً عدة ويناقشها ثم يقرّر سنة أربع وعشرين وثلاثمائة» سنة لوفاته[1]. أما ابن خلكان فقد قال: «وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقيل: سنة ثلاثين فجأة» وبعد أن أورد الذهبي وفاته سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، نقلاً عن ابن حزم، عاد ليذكر قول غيره أنه: «توفي سنة ثلاثين، وقيل بعد الثلاثين». وعند ذكر ابن الجوزي لأحداث سنة واحد وثلاثين وثلاثمائة قال عن الأشعري: إنه توفي فيها. ولم يذكر السبكي تاريخ الوفاة، فيما ذكره ابن كثير في الوفيات في حوادث سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، ولكنه استدرك في نهاية ترجمته قائلاً: «وقيل في سنة ثلاثين، وقيل: في سنة بضع وثلاثين وثلاثمائة، فالله أعلم» ولعله في إيراد العبارة الأخيرة أراح نفسه، وأورد المقريزي وفاته بقوله: «وتوفي ببغداد سنة بضع وثلاثين وثلاثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين وثلاثمائة» مع آخرين ذكرهم. وعنه نقل ابن الأثير الجزري فقال: «وتوفي ببغداد سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة، وقيل: بعد سنة عشرين وثلاثمائة» وذكر ابن قاضي شهبة عدة تواريخ مع الجزم بأحدها فقال: «توفي في سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وقيل سنة عشرين، وقيل سنة ثلاثين». أما الأسنوي فقد قال: «توفي ببغداد ودفن فيها، قيل: سنة عشرين وثلاثمائة، وقيل: سنة أربع وعشرين، وهو الأقرب كما قاله ابن الصلاح[2]، وقيل سنة ثلاثين، وقيل

---

(١) عن سنة مولده ووفاته: تبيين كذب المفتري ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) ابن الصلاح ورقة ٦٦ (مخطوطة).

بعد الثلاثين» وذكر ابن العماد وفاته في أحداث سنة أربع وعشرين نقلاً عن الذهبي في العبر، أما طاش كبري زادة فقد أورد جازماً أن الوفاة حصلت سنة أربع وعشرين وثلاثمائة بقوله: «والصحيح أن وفاة الشيخ الأشعري بين العشرين والثلاثين، والأقرب أنها سنة أربع وعشرين، ويقال: سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة». وبهذا التاريخ إسماعيل باشا البغدادي في هدية العارفين، فيما ذكر حاجي خليفة تاريخين لوفاته هما: سنة عشرين وثلاثمائة (ص٤٤٠) وسنة أربع وعشرين وثلاثمائة (ص٨٣٨). وحدد عمر رضا كحالة سنة ثلاثين وثلاثمائة ولم يوافقه الزركلي فقال: «سنة أربع وعشرين وثلاثمائة» وتابعه بروكلمان ولكنه ذكر: «وقيل سنة ٣٢٠هـ أو سنة ٣٣٠هـ».

ونحن نميل إلى قول ابن عساكر نقلاً عن تاريخ أبي يعقوب الهدوي أنه قرأ: «بخط بعض أهل المعرفة قال: سنة أربع وعشرين وثلاثمائة فيها مات أبو الحسن الأشعري. . . وكذا ذكر ابن فورك الأصبهاني تلميذ تلميذه أبي الحسن الباهلي وهو أعلم بأمره».

ألقابه:

أطلق عليه من ترجم له ألقاباً مختلفة.

فقال البغدادي: «المتكلم، صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج. وسائر أصناف المبتدعة»، وتوقف السمعاني عند: «الرد على مخالفيه».

ونقل ابن عساكر قول الأئمة فيه في كتابه التبيين[1]: «اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ـ رضي اللّٰه عنه ـ كان إماماً من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل القبلة، والخارجين من أهل الملة، سيفاً مسلولاً. ومن طعن فيه أو قدح أو لعنه أو سبه فقد بسط لسان السوء في جميع أهل السنة. بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة والأمر على هذه الجملة المذكورة في هذا الذكر. . .».

وعدد بعد ذلك أسماء الأئمة الذين وافقوا على إمامته واتباع مذهبه.

---

(١) تبيين كذب المفتري: ١٢٢ وما بعد.

واكتفى ابن الجوزي بالقول: «وتشاغل بالكلام».

وفي وفيات الأعيان: «هو صاحب الأصول والقائم بنُصرة مذهب السنة».

أما الذهبي فاقتصر كلامه على أنه «أخذ الحديث عن زكريا الساجي، وعلم الكلام: الجدل والنظر، عن أبي علي الجبائي».

وأفاض السبكي في الحديث عنه فقال: «شيخ طريقة أهل السنّة والجماعة، وإمام المتكلّمين، وناصر سنّة سيّد المرسَلين، والذابّ عن الدين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين، سعياً يبقى أثرُه إلى يوم يقوم الناس لربّ العالَمين.

إمام حَبْر، وتَقِيّ بَرّ، حمى جَناب الشَّرع من الحديث المفتَرى، وقام في نُصرة ملّة الإسلام فنصرها نصراً مؤزَّراً:

بِهِمَّةٍ في الثُّريَّا إثْرُ أَخْمَصِها وعَزْمَةٍ ليس مِن عاداتِها السَّأَمُ

وما بَرِح يُدلِج ويسير، وينهض بساعد التشمير، حتى نقَّى الصدور من الشُّبَه، كما يُنَقِّي الثوبُ الأبيضُ من الدَّنَسِ، ووقى بأنوار اليقين من الوقوع في ورطات ما التبس، وقال فلم يترك مَقالاً لقائل، وأزاح الأباطيل، والحقُّ يدفع تُرَّهاتِ الباطل».

وفيما لم يذكر ابن كثير والمقريزي صفة له، اكتفى ابن الأثير بالقول: «المتكلم»، وابن قاضي شهبة نقل في طبقاته بعض ما ذكره السبكي من إنه «إمام المتكلمين».. حتى «الحافظ لعقائد المسلمين»، أما الأسنوي فقد زاد عليهما بالقول: «هو القائم نبوة أهل السنة، القامع للمعتزلة وغيرهم من المبتدعة بلسانه وقلمه»، وتابع ابن العماد الحنبلي في الشذرات سلفه ابن الأثير بأنه «المتكلم». وكرر طاش كبري زادة الكثير مما قاله السبكي. وبعده نرى أن المتأخرين ممن ترجم له أو ذكر مؤلفاته كرر ما سبق وذكره سابقوهم.

مذهبه

تواترت الأخبار أنه كان على مذهب الجبائي المعتزلي ثم رفض هذا المذهب ما حدا بالبغدادي إلى نقل ما كتبه عنه الصيرفي، القائل: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر اللّه تعالى الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم». وفي الحديث عن نشأته أوضح المقريزي في أنه تلمذ لزوج أمه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي واقتدى برأيه في الاعتزال عدة سنين حتى صار من أئمة المعتزلة ثم رجع عن القول بخلق القرآن وغيره من آراء المعتزلة، وصعد يوم الجمعة بجامع البصرة كرسياً ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا

أعرفه بنفسي. أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن اللّه لا يرى بالأبصار وأن أفعال الشر أنا أفعلها.. وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة، مبين لفضائحهم ومعايبهم، وآخذ من حينئذ في الرد عليهم». وعلى ما أورده المقريزي مدار الحديث عند المترجمين له وقد أسهب البعض في ذكر المسائل التي عارض فيها قول المعتزلة وبين بعض المحاورات التي كانت تدور بينه وبين أئمة الاعتزال وأخص منهم ابن عساكر الذي أفرد له كتاباً للدفاع عنه وللحديث عمن تبع مذهبه من الأئمة الأعلام، مع الاختصار في ذكر من دافع عنه ومدحه. وابن السبكي الذي أورد الكثير من أسماء الكتب والرسائل والقصائد التي انبرى أصحابها للدفاع عنه نقلاً عن ابن عساكر.

ولا بأس من إظهار جانب من هذه المناظرات، بل المناظرة الأشهر التي قيل إنه بها «قصم ظهر كل مبتدع مرائي» وهي ما أورد ابن العماد في الشذرات، حيث قال: «قلت: ومما بيض به وجوه أهل السنة النبوية وسود به رايات أهل الاعتزال والجهمية، فأبان به وجه الحق الأبلج، ولصدور أهل الإيمان والعرفان أثلج، مناظرته مع شيخه الجبائي التي بها قصم ظهر كل مبتدع مرائي وهي كما قال ابن خلكان: سأل أبو الحسن المذكور أستاذه أبا علي الجبائي عن ثلاثة إخوة كان أحدهم مؤمناً براً تقياً، والثاني كان كافراً فاسقاً شقياً، والثالث كان صغيراً، فماتوا، فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: أما الزاهد ففي الدرجات، وأما الكافر ففي الدركات، وأما الصغير فمن أهل السلامة. فقال الأشعري: إن أراد الصغير أن يذهب إلى درجات الزاهد هل يؤذن له؟ فقال الجبائي: لا، لأنه يقال له: أخوك إنما وصل إلى هذه الدرجات بسبب طاعته الكثيرة وليس لك تلك الطاعات. فقال الأشعري: فإن قال: ذلك التقصير ليس مني فإنك ما أبقيتني ولا أقدرتني على الطاعة! فقال الجبائي: يقول الباري ـ جل وعلا ـ: كنت أعلم لو بقيت لعصيت وصرت مستحقاً للعذاب الأليم، فراعيت مصلحتك. فقال الأشعري: فلو قال الأخ الأكبر: يا إلٰه العالمين! كما علمت حاله فقد علمت حالي، فلم راعيت مصلحته دوني؟ فانقطع الجبائي. ولهذه المناظرة دلالة على أن اللّه تعالى خص من شاء برحمته وخص آخر بعذابه، وإلى أبي الحسن انتهت رياسة الدنيا في الكلام وكان في ذلك المقدم المقتدى الإمام».

وأحد جوانب شخصيته، ما ذكره عنه ابن خلكان أنه «كان فيه دعابة ومزاح كثير» إلى جانب ما حباه اللّه من عقل نير وقوة حجة ومنطق سليم.

وعن مكانته وسبب عودته عن الاعتزال وآراء البعض في مكانته وبعض

جوانب من شخصيته وطريقة عيشه، لم أجد أفضل مما أورده السبكي في طبقاته، حيث ذكر في الصفحات ٣٤٧ ـ ٣٥١ من الجزء الثالث ما يلي:

يقال: أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إماماً، فلما أراده اللّه لنَصْر دينه، وشرَح صدره لاتِّباع الحق، غاب عن الناس في بيته خمسةَ عَشَرَ يوماً، ثم خرج إلى الجامع وصَعِدَ المِنبر، وقال: معاشرَ الناس، إنما تغيّبت عنكم هذه المدّة؛ لأني نظرت فتكافأتْ عندي الأدلّة، ولم يترجّح عندي شيء على شيء، فاستهديت اللّه تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعتُه في كتبي هذه، وانخلعتُ من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألّفها على مذاهب أهل السُّنَّة إلى الناس.

ويُحكى من مبدأ رجوعه أنه كان نائماً في [شهر] رمضان، فرأى النبيّ ﷺ فقال له: يا عليّ، انصُر المذاهب المرويّة عنّي، فإنها الحق. فلما استقظ دخل عليه أمرٌ عظيم، ولم يزل مفكِّراً مهموماً من ذلك، وكانت هذه الرؤيا في العَشْر الأُول، فلما كان العَشْر الأوسط، رأى النبيّ ﷺ في المنام ثانياً فقال: ما فعلتَ فيما أمرتُك به؟

فقال: يا رسول اللّه، وما عسى أن أفعل وقد خرجتْ للمَذاهب المرويّة عنه مَحامِلُ صحيحة.

فقال لي: انصر المذاهب المرويَّة عنّي فإنها الحق.

فاستيقظ وهو شديد الأسف والحزن، وأجمع على ترك الكلام، واتّباع الحديث وملازمة تلاوة القرآن.

فلما كانت ليلة سبع وعشرين، وكان من عادته سَهَرُ تلك الليلة أخذه من النُّعاس ما لم يتمالك معه السهر، فنام وهو يتأسّف على ترك القيام فيها فرأى النبيّ ﷺ ثالثاً، فقال له: ما صنعتَ فيما أمرتك به؟

فقال: قد تركتُ الكلامَ يا رسول اللّه، ولزمتُ كتاب اللّه وسنّتك.

فقال له: أنا ما أمرتك بترك الكلام، إنما أمرتك بنُصْرَة المذاهب المرويّة عنّي، فإنها الحق.

قال: فقلت: يا رسول اللّه، كيف أدعَ مذهباً تصوّرتُ مسائلَه، وعرفتُ دلائله منذ ثلاثين سنة، لرؤيا؟

قال: فقال لي: لولا أني أعلم أن اللّه يُمدُّك بمَدَد مِن عنده لَما قمت عنك حتى أبيّن لك وجوهها، فجِدّ فيه، فإن اللّه سيُمدّك بمَدَد من عنده. فاستيقظ وقال:

ما بعدَ الحقِّ إلا الضلالُ. وأخذ في نُصْرَة الأحاديث في الرؤية والشفاعة [والنظر] وغير ذلك.

وكان يُفتح عليه من المَباحث والبراهين بما لم يسمعه من شيخ قطُّ، ولا اعترضه به خصم، ولا آراه في كتاب.

قال الحسين بن محمد العَسْكَرِيّ: كان الأشعريّ تلميذاً للجُبَّائيّ، وكان صاحبَ نظر، وذا إقدام على الخصوم، وكان الجُبَّائيّ صاحبَ تصنيف وقلم، إلا أنه لم يكن قويًّا في المناظرة، فكان إذا عرضت مناظرة، قال للأَشْعَرِيّ: نُبْ عنّي.

وقال الأستاذ أبو سهل الصَّعْلُوكِيّ: حضرنا مع الشيخ أبي الحسن مجلِسَ عَلَوِيٍّ بالبصرة، فناظر المعتزلة، خذلهم اللّه، وكانوا، يعني كثيراً، فأتى على الكُلّ وهزمهم كلّما انقطع واحد [تناول الآخر] حتى انقطعوا عن آخرهم، فعُدنا في المجلس الثاني فما عاد منهم أحد، فقال بين يدي العَلَوِيّ: يا غلامُ، اكتب على الباب: فَرُّوا.

وقال الإمام أبو بكر الصَّيْرَفِيّ: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسكم حتى أظهر اللّه الأشعري. فحجزهم في أقماع السِّمْسِم.

وقال الأستاذ أبو عبد اللّه بن خَفِيف: دخلت البصرة أيامَ شبابي، لأرى أبا الحسن الأَشْعَرِيّ لمّا بلغني خبرُه، فرأيت شيخاً بَهِيّ المنظر، فقلت: أين منزلُ أبي الحسن الأَشْعَرِيّ؟ فقال: وما الذي تريد منه؟ فقلت: أحب أن ألقاه، فقال: ابْتَكِر غداً إلى هذا الموضع. قال: فابتكرت، فلما رأيته تبعته، فدخل دار بعض وجوه البلد، فلما أبصروه أكرموا محلَّه، وكان هناك جمع من العلماء، ومجلس نَظر، فأقعدوه في الصدر، ثم سئل بعضهم مسألة، فلما شرع في الجواب دخل الشيخ، فأخذ يرد عليه ويناظره حتى أفحمه، فقضيت العجبَ من علمه وفصاحته، فقلت لبعض مَن كان عندي: مَن هذا الشيخ؟ فقال: أبو الحسن الأَشْعَرِيّ.

فلما قاموا تبعته، فقال لي: يا فتى، كيف رأيتَ الأَشْعَرِيّ؟ فخدمته، وقلت: يا سيدي كما هو في مَحَلِّه، ولكن لِم لا تسأل أنت ابتداءً؟ فقال: أنا لا أكلّم هؤلاء ابتداءً، ولكن إذا خاضوا في ذِكر ما لا يجوز في دين اللّه رددنا عليهم، بحكم ما فرض اللّه سبحانه وتعالى علينا من الردّ على مخالِفي الحق.

ورُويت هذه الحكاية عن ابن خَفِيف على وجه آخر، يشترك معها بعد الدلالة على عظمة الشيخ ومحلّه في العلم في أنه كان لا يتكلّم في علم الكلام إلا حيث يجب عليه؛ نصراً للدين ودَفْعاً للمبطلين.

وقد قدّمنا الحكاية على وجه كَيِّسٍ من كلام والد الإمام فخر الدين فيما أحسَب، أو من كلام ابن خفيف نفسه في ترجمة ابن خفيف.

قال علماؤنا: كان الشيخُ صاحبَ فِراسة ونظرٍ بنور اللّه، وكان ابن خفيف كما عُرف حاله، من أرباب الأحوال وسادة المشايخ، فلما أبصره الشيخ وفهم عنه ما يريد أحبّ ألا يراه إلا على أكمل أحواله من العلم وهو وقت المناظرة؛ فإن أوّلَ نظر يثبُت في القلب ويرَسخ، فأراد الشيخ تربية ابن خفيف؛ فإنه إذا نظره في أكمل أحواله امتلأ قلبه بعظمته، فانقاد لما يأتيه من قِبَله.

قالوا: وكان الشيخ رضي اللّه عنه سيّداً في التصوف واعتبار القلوب، كما هو سيد في علم الكلام وأصناف العلوم.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينيّ: كنت في جَنْب الشيخ أبي الحسن الباهلي كقطرة في جَنب البحر، وسمعت الباهِلِيّ يقول: كنت في جَنب الأَشْعَرِيّ كَقَطرة في جنب البحر.

وقال لسان الأُمَّة القاضي أبو بكر: أفضل أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن.

قال أبو الفضل السهلكي: حكى لنا الفقيه الثقة أبو عمرو الرَّزْجاهِي، قال: سمعت الأستاذ الإمام أبا سَهل الصُّعْلُوكِيّ، أو الشيخ الإمام أبا بكر الإسماعيليّ، والشك مني، يقول: أعاد اللّه تعالى هذا الدِّين بعدما ذهب، يعني أكثره؛ بأحمد بن حنبل؛ وأبي الحسن الأَشْعَرِيّ، وأبي نُعَيْم الإِسْتِرَابَاذِيّ.

وأما اجتهاد الشيخ في العبادة والتألُّه فأمرٌ غريب.

ذكر مَن صحبه أنه مكث عشرين سنة يصلّي الصبح بوضوء العَتَمة، وكان يأكل من غَلَّة قرية وقفها جَدُّه بِلال بن أبي بُرْدة بن أبي موسى الأَشْعَرِيّ على نَسْله.

قال: وكانت نفقته في كلّ سنة سبعةَ عَشَر درهماً، كل شهر درهم وشيء يسير.

واعلم أنا لو أردنا استيعاب مناقب الشيخ لضاقت بنا الأوراق، وكَلَّت الأقلام، ومن أراد معرفة قدره، وأن يمتلئ قلبُه من حبّه، فعليه بكتاب «تبيين كَذِب المفتري، فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعرِي» الذي صنّفه الحافظ ابن عساكر، وهو من أجلّ الكتب وأعظمها فائدةً، وأحسنها.

فيقال: كل سنِّيّ لا يكون عنده كتاب «التبيين» لابن عساكر فليس من أمر نفسه على بصيرة».

وذكر ابن الجوزي في المنتظم معاناة الأشعري وكيفية انتشار مذهبه فقال:

«وكان على مذهب المعتزلة زماناً طويلاً، ثم عنَّ له مخالفتهم. وأظهر مقالة خبطت عقائد الناس وأوجبت الفتن المتصلة، وكان الناس لا يختلفون [في] أن هذا المسموع كلام اللّه، وأنه نزل به جبريل عليه السلام على محمد ﷺ فالأئمة المعتمد عليهم قالوا إنه قديم، والمعتزلة قالوا هو مخلوق فوافق الأشعري المعتزلة في أن هذا مخلوق، وقال: ليس هذا كلام اللّه، إنما كلام اللّه صفة قائمة بذاته، ما نزل ولا هو مما يسمع، وما زال منذ أظهر هذا خائفاً على نفسه لخلافه أهل السنة حتى إنه استجار بدار أبي الحسن التميمي حذراً من القتل، ثم تبع أقوام من السلاطين مذهبه وتعصبوا له وكثر اتباعه حتى تركت الشافعية معتقد الشافعي، رضي اللّه عنه، ودانوا بقول الأشعري».

مؤلفاته:

تناقل أكثر من ترجم له أنه ترك خمسة وخمسين مصنفاً، نقلاً عن ابن حزم الأندلسي، وذكر هذا جل من ترجم له ولكن ابن عساكر أورد له مصنفاً ومائة، أما ابن خلكان فقد عد خمسة منها وأطلق العدد، وتوقف العدد عند السبكي على اثنين وعشرين مصنفاً، لكن البغدادي في هدية العارفين ذكر تسعاً وسبعين مصنفاً، وقال الزركلي إن له ثلاثمائة مصنف ولكنه ذكر منها أحد عشر مصنفاً فقط، ولم يذكر عمر رضا كحالة سوى سبعة وصاحب كشف الظنون ذكر ثلاثة فقط أما بروكلمان فقد ذكر أن له تسعة وتسعين مصنفاً، وعد سبعة مما وصل إلينا.

والمرجح عندي ما ذكره ابن عساكر وقد تكون هذه المصنفات رسائل قصيرة وردوداً على مفترين على الدين وعلى أهل السنة والجماعة، أو أمالي يمليها على تلامذته، أو جوابات عن مسائل متفرقة.

تلاميذه:

تتلمذ على الأشعري العديد من الأئمة جعلهم ابن عساكر في طبقات خمس وذكر منهم ما ينيف على الثمانين وترجم لهم في التبيين. وهذا يدل على الاعتراف بمكانته وإمامته.

هذا ما أحببت إيراده باختصار، لأن شهرته تغني عن الإطالة في تعريفه، ومن أراد التوسع في معرفة تفاصيل حياته ومذهبه فعليه بكتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر، وما أورده السبكي في طبقاته.

هذا عن المصادر القديمة، ونظراً لموقع الأشعري فقد وضع الدكتور محمد

إبراهيم الفيومي حديثاً كتاباً في سلسلة تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني تحت عنوان: «شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن الأشعري: فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي»، درس فيه عصر الأشعري والفرق التي سبقته وقابل بين آراء الأشعري وآراء مخالفيه.

ونختم الحديث عن سيرته بسرد المصادر التي استقيت منها هذه الترجمة أوردها حسب التسلسل الزمني لوفاة أصحابها:

١ ـ تاريخ بغداد الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ. الجزء ١١، ترجمة رقم: ٦١٨٩.

٢ ـ الأنساب، السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢هـ. الجزء الأول ترجمة رقم ١٧٦.

٣ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ـ ابن عساكر الدمشقي المتوفى سنة ٥٧١هـ.

٤ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي المتوفى سنة ٥٩٧هـ. الجزء ٢٩/١٤ ـ ٣٠ أحداث سنة ٣٣١هـ.

٥ ـ وفيات الأعيان، ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١هـ. الجزء الثالث ص٣٨٤ ـ ٣٨٦ ترجمة رقم: ٤٢٩.

٦ ـ العبر في خبر من غبر، الحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ. الجزء الثاني أحداث سنة ٣٢٤هـ.

٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى، السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ.
الجزء الثالث ص ٣٤٧ ـ ٤٤٤. ترجمة رقم ٢٢٢.

٨ ـ طبقات الشافعية، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى ٧٧٢هـ. الجزء الأول ص٧٢ ـ ٧٣ ترجمة رقم: ٥٢.

٩ ـ البداية والنهاية، ابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ.
الجزء الثامن ص ٤١. أحداث سنة ٣٢٤هـ.

١٠ ـ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ـ المعروف بالخطط المقريزية.
أحمد بن علي المقريزي المتوفى سنة ٨٤٥هـ.
الجزء الثاني ص ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

١١ ـ طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة المتوفى سنة ٨٥١هـ. المجلد الأول ص١١٤ ـ ١١٥ ترجمة رقم: ٦٠.

١٢ ـ اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير الجزري. الجزء الأول ص٦٤ ـ ٦٥.

١٣ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧هـ. ص٤٤٠ و٨٣٨.

١٤ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي المتوفى سنة ١٠٨٩هـ. الجزء الأول ص٣٠٣ ـ ٣٠٥، أحداث سنة ٣٢٤هـ.

١٥ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زادة ٢/ ١٣٤ ـ ١٣٥.

١٦ ـ هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي ١/ ٦٧٦ ـ ٦٧٨.

١٧ ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة ٢/ ٤٠٥. ترجمة رقم: ٩٢١٦.

١٨ ـ الأعلام، خير الدين الزركلي ٤/ ٢٦٣.

١٩ ـ تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان ٤/ ٣٧ ـ ٤١ برقم: ٢٢.

٢٠ ـ الإمام أبو الحسن الأشعري، محمد إبراهيم الفيومي.

عملي في الكتاب

سبق آخرون في نشر المقالات، ووضعوا عليها التعليقات، كلٌ على طريقته، وعندما تصديت لهذا العمل حاولت أن أضع خطة وسطاً تخدم القارئ، فتضع بين يديه سفراً يفخر باقتنائه، فعمدت إلى القيام بالتالي:

١ ـ تحرير نصه من الأخطاء التي تنجم عن النقل عن بعض المخطوطات وذلك بالعودة إلى أصول أخذ منها المؤلف.

٢ ـ التعليق، قدر الإمكان، وبإيجاز حيث يجب التعليق.

٣ ـ الإشارة إلى المصادر والمراجع التي وردت فيها المسائل الواردة في الكتاب واقتصرت هذه الإشارات على لفت النظر إلى المظان التي تحدثت عن الفرق ولم أتدخل في التعليق عليها والحديث عنها خوفاً من الخروج عن الهدف المرسوم والإطالة على القارئ بنقل ما ورد عن هذه الفرق.

٤ ـ الإشارة، ولو بإيجاز، إلى الأعلام والأماكن والتعريف بها وذكر بعض المصادر التي وردت فيها التراجم والأماكن.

٥ ـ عدم تكرار الحواشي كلما ترد المسائل والاكتفاء بذكرها عند ورودها لأول مرة عند ذكر اسم الفرقة خوف الإطالة والإملال، والتشويش على ذهن القارئ.

٦ ـ ترقيم المسائل الخلافية تسلسلياً حتى نهاية الكتاب.

٧ ـ وضع عناوين لمسائل الخلاف.

٨ ـ وأخيراً وضع ترجمة موجزة شبه وافية للمؤلف مستقاة من المصادر التي توفرت بين يدي مذيلة بأسماء هذه المصادر بطريقة ترشد القارئ إليها دون لبس، مع الأخذ بالاعتبار إمكانية وجود طبعات مختلفة لهذه المصادر فلم أركز كثيراً على ذكر الصفحة في الجزء المعين، بل أشرت إلى رقم الترجمة أو السنة التي حدثت فيها الوفاة.

ونختم هذه الكلمة بالدعاء وطلب المغفرة من الله. بعد أن يسر لي الانتهاء

من هذا العمل، ولا أجد أشمل وأفضل مما ختمت به سورة البقرة: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ ۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾.

نعيم حسين زرزور
لبنان ١/ ٣/ ٢٠٠٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للَّه ذي العِزَّة والإفضال، والجود والنَّوَال، أحمده على ما خصَّ وعَمَّ من نعمه، وأستعينه على أداء فَرائِضِه، وأسأله الصلاة على خاتم رُسُلِه.

أما بعد: فإنه لا بدَّ ـ لمن أراد معرفةَ الديانات والتمييزَ بينها ـ مِنْ معرفة المذاهب والمقَالَات، ورأيتُ الناسَ في حكاية ما يَحْكُون من ذكر المقالات، ويُصَنِّفُون في النِّحَل والدِّيانات، من بين مُقَصِّر فيما يحكيه، وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه، ومن بين متعمد للكذب في الحكاية إرادة التشنيع على مَنْ يخالفه، ومن بين تارك للتَّقَصِّي في روايته لما يَرْويه من اختلاف المختلفِين ومن بين مَنْ يُضِيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تَلْزَمُهم به، وليس هذا سبيل الربَّانِيِّين، ولا سبيل الفُطَنَاء المميِّزين، فحداني ما رأيتُ من ذلك، على شرح ما التمسْت شرحَه من أمر المقالات، واختصار ذلك، وترك الإطَالة والإكثار، وأنا مبتدئ شَرْحَ ذلك بعَوْن اللَّه وقوته.

اختلف الناسُ بعد نبيِّهم ﷺ في أشياء كثيرة ضَلَّلَ بعضهم بعضاً، وبرِئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم(١).

وأولُ ما حدث من الاختلاف بين المسلمين ـ بعد نبيهم ﷺ ـ اختلافُهم في الإمامة، وذلك أن رسول اللَّه ﷺ لما قَبَضه اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ، ونقله إلى جَنَّته ودَارِ كرامته، اجتمعت الأنصارُ في سقيفة بني ساعدة بمدينة الرسول ﷺ، وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عُبَادة، وبلغ ذلك أبا بكر وعمر ـ رضوان اللَّه عليهما! ـ فقصدا نحو مُجْتَمع الأنصار في رجال من المهاجرين، فأعلمهم أبو بكر أن الإمامة لا تكون إلا في قريش، واحتجَّ عليهم بقول النبيّ ﷺ: «الإمامة في قريش» فأذعنوا لذلك منقادين، ورجعوا إلى الحق طائعين، بعد أن قالت الأنصار: منا أمير ومنكم

---

(١) يشير المؤلف إلى ما وقع من اختلاف في الرأي في مسائل فرعية لم ينزل فيها نص صريح، وكذلك إلى الاضطراب الذي حدث بعد وفاة الرسول ﷺ وهذا كله وارد في كتب السيرة والتاريخ، فلا ضرورة إلى التوسع في شرحه لأنه يخرج عن الغرض من الكتاب وبالتالي التعليق على موضوعه.

أمير، وبعد أن جَرَّد الحبابُ بن المنذر سَيْفَه وقال: أنا جُذَيْلها المحكَّك. وعُذَيقُها المُرَجَّب. مَنْ يُبَارزني[١]؟ وبعد أن قام قيسُ بن سعد بنُصْرَة أبيه سعد بن عُبادة حتى قال عمر بن الخطاب في شأنه ما قال. ثم بايعوا أبا بكر رضوان اللّه عليه! واجتمعوا على إمامته، واتفقوا على خلافته، وانقادوا لطاعته، فقاتل أهلَ الرِّدَّة على ارتدادهم كما قاتلهم رسول اللّه ﷺ على كفرهم، فأظهره اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عليهم أجمعين، ونصره على جملة المرتدين، وعاد الناس إلى الإسلام أجمعين، وأوضح اللّه به الحقَّ المبين[٢].

وكان الاختلاف بعد الرسول ﷺ في الإمامة.

ولم يحدث خلافٌ غيره في حياة أبي بكر رضوان اللّه عليه وأيام عمر. إلى أن ولي عثمان بن عفان ـ رضوان اللّه عليه! ـ وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالاً كانوا فيما نَقَمُوا عليه من ذلك مخطئين، وعن سَنن المحجَّة خارجِين، فصار ما أنكروه عليه اختلافاً إلى اليوم، ثم قُتل رضوان اللّه عليه، وكانوا في قتله مختلفين، فأما أهل السنة والاستقامة فإنهم قالوا: كان ـ رضوان اللّه عليه! ـ مصيباً في أفعاله، قَتَله قاتلوُه ظلماً وعُدْواناً، وقال قائلون بخلاف ذلك، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم[٣].

ثم بويع علي بن أبي طالب ـ رضوان اللّه عليه! ـ فاختلف الناس في أمره، فمن بين منكر لإمامته، ومن بين قاعِدٍ عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقدٍ لخلافته، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم[٤].

ثم حدث الاختلاف في أيام عليّ في أمر طَلْحَة والزبير ـ رضوان اللّه

---

(١) حديث سقيفة بني ساعدة تواتر في معظم الكتب التاريخية إن لم يكن كلها إضافة إلى الكتب التي تحدثت في السيرة والفرق وبالتالي لا مجال لتعدادها.

(٢) الردة في الإسلام مفصل تاريخي ثبت فيه أبو بكر دعائم الإسلام وقضى على الفتنة، وكان هذا الموضوع مادة للبحث الذي تقدمت فيه لنيل درجة الدبلوم درست فيه: ظاهرة الردة وأسبابها المختلفة وجمعت فيه ما قيل فيها من شعر والتداعيات بعده أسميته: «شعر الردة في الإسلام» وهو لا يزال مخطوطاً، أرجو أن تتاح الفرصة لنشره.

(٣) كتب الكثير من الأبحاث والدراسات حول سيرة عثمان ـ رضي اللّه عنه ـ وكلها تشير أن الخلاف الذي نشأ لم يكن في مسائل الأصول ولكن حول الرأي والاجتهاد في مسائل الحكم وتولية الأشخاص.

(٤) ما كتب حول خلافة الإمام علي ـ رضي اللّه عليه ـ يعصى على الإحصاء لأنه مستمر في التدفق حتى أيامنا هذه وقد يستمر بعدنا، ولا ندري إلى أين سيصل بنا، ولكن ما نحس به أنه يسهم في تفريق شمل الأمة الإسلامية وتوهين قوتها سيما وأن الخلاف في النظرة إلى الخلافة وليس أصل العقيدة.

عليهما! ـ وحَزبهما إياه، وفي قتال مُعَاوية إياه، وصار عليٌّ ومعاوية إلى صِفِّينَ[1]، وقاتلَه علي حتى انكسرت سيوف الفريقين ونصلت رماحهم وذهبت قوَاهم، وَجَثَوْا على الرُّكب، فوهم بَعْضُهم على بعض، فقال معاوية لعمرو بن العاص: يا عمرو، ألم تزعم أنك لم تقع في أمر فظيع فأردت الخروج منه إلّا خرجت؟ قال: بلى! قال: فما المخرج مما نزل؟ قال له عمرو بن العاص: فلي عليك ألا تخرج مصر من يدي ما بقيت؟ قال: لك ذلك، ولك به عهدُ اللّه وميثاقه، قال: فَأمُرْ بالمصاحف فَتُرْفع، ثم يقول أهل الشام لأهل العراق: يا أهل العراق كتابُ اللّه بيننا وبينكم، البَقِيَّةَ البقيَّةَ، فإنه إن أجابك إلى ما تريده خالفه أصحابه، وإن خالفك خالفه أصحابه، وكان عمرو بن العاص في رأيه الذي أشار به كأنه ينظر إلى الغيب مِنْ وراء حجاب رقيق، فأمر معاويةُ أصحابه برفع المصاحف وبما أشار به عليه عمرو بن العاص، ففعلوا ذلك، فاضطرب أهل العراق على عليّ ـ رضوان اللّه عليه! ـ وأَبَوْا عليه إلا التحكيم، وأن يبعث عليٌّ حَكَماً ويبعث معاويةُ حَكماً، فأجابهم علي إلى ذلك بعد امتناع أهل العراق عليه ألا يجيبهم إليه فلما أجاب عليٌ إلى ذلك، بعث معاوية وأهلُ الشام عمرو بن العاص حَكماً، وبعث عليٌّ وأهلُ العراق أبا موسى حَكماً، وأخذ بعضهم على بعض العهودَ والمواثيق ـ اختلف أصحابُ عليّ عليه، وقالوا: قال اللّه تعالى: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات: ٩] ولم يقل: حاكموهم، وهم البُغَاة، فإن عُدْتَ إلى قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر إذ أَجَبْتهم إلى التحكيم وإلا نابذناك وقاتلناك، فقال علي ـ رضوان اللّه عليه! ـ قد أَبَيْتُ عليكم في أول الأمر فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا، فأجبناهم وأعطيناهم العهودَ والمواثيقَ، وليس يَسُوغ لنا الغدرُ؛ فأبَوْا إلا خلعه وإكفاره بالتحكيم، وخرجوا عليه، فسُمُّوا خوارج، لأنهم خرجوا على عليّ بن أبي طالب ـ رضوان اللّه عليه! ـ وصار اختلافاً إلى اليوم وسنذكر أقاويل الخوارج بعد هذا الموضع من كتابنا.

---

(١) صِفين: بكسر الصاد وكسر الفاء المشددة = موقع في شمال سورية بالقرب من الرقة على شاطئ الفرات من جهة الغرب، وفيه وقعت معركة بين الإمام علي ومعاوية سنة سبع وثلاثين من الهجرة النبوية، وبدأت من غرة صفر ودامت مئة وعشرة أيام تقابل فيها الفريقان في تسعين وقعة. وعن هذه الوقعة كتبت العديد من القصائد في رثاء قتلى صفين لعل أبرزها مرثية كعب بن جعيل في عبيد اللّه بن عمر بن الخطاب ومنها:

ألا إنما تبكي العيون لفارس بصفين أجلت خيله وهو واقف

والعديد من الدراسات لعل أبرزها كتاب: «وقعة صفين» لنصر بن مزاحم المنقري المتوفى سنة ٢١٢هـ.

هذا ذكر الاختلاف

أمهات الفرق:

اختلف المسلمون عشرة أصناف: الشيع، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة والجهمية، والضرارية، والحسينية، والبكرية، والعامة، وأصحاب الحديث، والكُلَّابية أصحاب عبد اللّه بن كلّاب القطان.

الشِّيَع ثلاثة أصناف:

فالشِّيَعُ ثلاثة أصناف، وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعُوا عليًا ـ رضوان اللّه عليه ـ، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول اللّه ﷺ.

غالية الشيعة خمس عشرة فرقة:

فمنهم «الغالية» وإنما سُمُّوا الغالية لأنهم غَلَوْا في عليّ وقالوا فيه قولاً عظيماً، وهم خمسَ عَشْرَةَ فرقةً:

البيانية[1]:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم «البَيَانيَّة» أصحاب «بَيَان بن سمعان التميمي».

يقولون: إن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ على صورة الإنسان، وإنه يَهْلك كله إلا وجهه، وادَّعى «بيان» أنه يدعو الزُّهرة فتُجيبه، وأنه يفعل ذلك بالاسم الأعظم، فقتله خالد بن عبد اللّه القَسْرِي، وحكي عنهم أنّ كثيراً منهم يثبت لبيَان بن سمعان النبوة.

ويزعم كثير من البَيَانية أن أبا هاشم عبدَ اللّه بن محمد بن الحنفية نصّ على إمامة بيَان بن سمعان، ونَصَبه إماماً.

---

(١) البيانية: انظر: المقالات والفرق: ٣٤، ٣٧ و٥٦، التنبيه: ١٥٦، الفَرْق بين الفِرَق: ١٦٥ ـ ١٦٧، التبصير في الدين: ٣٤، ١٠٩، الملل والنحل: ١/ ١٢٢، الحور العين: ١٦١، و٢٦١، الفرق الإسلامية: ٣٥ ـ ٣٦، منهاج السنة النبوية ١/ ٢٣٨، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٧، وقد ذكرها تحت اسم البنانية، وكذلك الجرجاني في التعريفات: ٤٧، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٤٩ و٣٥٢، الكامل أحداث ١٨٩هـ (الفهرس) الكيسانية في التاريخ والأدب: (انظر الفهرس/ الفرق).

الجناحِيَّة[١]:

٢ ـ والفرقة الثانية منهم أصحاب «عبد اللّه بن معاوية بن عبد اللّه بن جعفر ذي الْجَنَاحَين».

يزعمونَ أن عبد اللّه بن معاوية كان يدعي أن العلم يَنْبُتُ في قلبه كما تنبت الكَمْأَة والعُشْبُ، وأن الأرواح تناسخت، وأن روح اللّه ـ جلَّ اسمه ـ كانت في آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه.

قال: وزعم أنه ربٌّ، وأنه نبيّ، فَعَبَده شيعته، وهم يكفرون بالقيامة، ويدعون أن الدنيا لا تَفْنَى، ويستحلونَ الميْتَة والخمر وغيرهما من المحارم، ويتأولون قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ﴾ [المائدة: ٩٣].

الحربية[٢]:

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم أصحاب عبد اللّه بن عمرو بن حَرْبٍ، وهم يُسَمَّوْن «الحَرْبِيَّة».

يزعمون أن روح أبي هاشم عبد اللّه بن محمد بن الحنفية تحَوَّلَتْ فيه، وأن أبا هاشم نصَّ على إمامته.

المغيرية[٣]:

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم «المُغِيرية» أصحاب المغيرة بن سعيد.

يزعمون أنه كان يقول: إنه نبيٌّ، وإنه يعلم اسم اللّه الأكبر، وإن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل، وله جوف

---

(١) الجناحية: الفرق بني الفرق: ١٧٢ ـ ١٧٣، تلبيس إبليس: ٩٤، الفرق الإسلامية: ٣٨، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٩، التعريفات: ٧٩، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٣، الكيسانية في التاريخ والأدب (انظر الفهرس/ الفرق) ويسميها: (المعاويّة) أيضاً.

(٢) الحربية: المقالات والفرق: ٢٦، ٣٩، ٤٠، ٥٦، ٦٠، ١٧٠، الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٠ ـ ١٧١، التبصير في الدين: ١١٠، الحور العين: ١٦٠ و٢٥١، الكيسانية في التاريخ والأدب (انظر فهرس/ الفرق) ويسميها: (الحرثية أيضاً).

(٣) المغيرية: المقالات والفرق: ٥٠ و٧٤، التنبيه: ١٦٠، الفَرْق بين الفِرَق: ١٦٧ ـ ١٧٠، التبصير: ١٠٥، ١٠٩، الملل والنحل: ١/ ١٤٢، الحور العين: ١٦٨، ٢٥٣، ٢٥٩، الفرق الإسلامية: ٣٦ ـ ٣٨، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٨، منهاج السنة النبوية ١/ ٢٣٨، التعريفات: ٢٢٣، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٤٩ و٣٥٣، الكامل أحداث ١١٩هـ، الكيسانية في التاريخ والأدب: ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٢، ٣٦٤.

من الاسم الأعظم؛ فيهزمون الجيوش، ويملكون الأرض، فلما خرج محمد وقُتِل قال بعضُ أصحاب المغيرة: لم يكن الخارج محمد بن عبد اللّه، وإنما كان شيطاناً تمثل في صورته، وإن محمداً سيخرج ويملك على ما قال المغيرة، وبَرِئَ بعضهم من المغيرة.

المنصورية[١]:

٥ ـ والفرقة الخامسة منهم «المنصورية» أصحاب «أبي منصور».

يزعمون أن الإمام بعد أبي جعفر محمدِ بنِ علي بن الحسين بن عليٍّ «أبو منصور» وأن أبا منصور قال: آلُ محمد هم السماء، والشيعة هم الأرض، وأنه هو الكِسْف الساقط من بني هاشم، وأبو منصور هذا رجل من بني عِجْل، وزعم أبو منصور أنه عُرِجَ به إلى السماء فمَسَح معبودُه رأسَه بيده، ثم قال له: أي بُنَيَّ اذْهَبْ فبَلِّغ عني، ثم نُزِلَ به إلى الأرض، ويمينُ أصحابه إذا حلفوا أن يقولوا: لا والكلمة، وزعم أن عيسى أَوَّلُ مَنْ خَلق اللّه من خلقه، ثم عليٌّ، وأن رُسُلَ اللّه ـ سبحانه ـ لا تنقطع أبداً، وكفر بالجنة والنار، وزعم أن الجنة رَجُلٌ، وأن النار رجل، واستحلَّ النساء والمحارم، وأَحَلَّ ذلك لأصحابه، وزعم أن المَيْتَةَ والدمَ ولحم الخنزير والخمر والميسر وغير ذلك من المحارم حلالٌ، وقال: لم يحرّم اللّه ذلك علينا، ولا حرّم شيئاً تَقْوَى به أنفُسُنا، وإنما هذه الأشياء أسماء رجال حرّم اللّه ـ سبحانه ـ ولايتهم، وتأوّل في ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟﴾ [المائدة: ٩٣] وأسقط الفرائض، وقال: هي أسماء رجال أَوْجَبَ اللّه ولايتَهم، واستحلَّ خَنْق المُنَافقين وَأَخْذَ أموالهم، فأخذه يوسفُ بن عُمَرَ الثقفيُّ والي العراق في أيام بني أُمَيَّة فقتله.

الخطابية[٢]:

٦ ـ والفرقة السادسة منهم: «الْخَطَّابية» أصحابُ «أبي الْخَطَّابِ بن أبي زينب».

---

(١) المنصورية: المقالات والفرق: ٤٦ ـ ٤٧، ١٨٧، التنبيه: ١٥٨، الفَرْق بين الفِرَق: ١٧١، التبصير: ١٠٥، ١١٠، الملل والنحل: ١/ ١٤٣ ـ ١٤٤، الحور العين: ١٦٨ ـ ١٦٩، ٢٥٣، ٢٥٩، الفرق الإسلامية: ٣٩ ـ ٤٠، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٨، منهاج السنة النبوية ١/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩، التعريفات: ٢٣٥، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٣، الكيسانية في التاريخ والأدب: ١٦٧، ٢٦٢.

(٢) الخطابية: المقالات والفرق: ٥٤، ٨١، ١٦٣، التنبيه: ١٦٢، الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٣ ـ ١٧٦، التبصير: ١١١ و١١٢، الملل والنحل: ١/ ١٤٤ ـ ١٤٦، الحور العين: ١٦٦، ١٦٧، ١٩٩، ٢٥٣ و٢٥٨، الفرق الإسلامية: ٤٠ ـ ٤٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٨، التعريفات: ٩٩.

وهم خمس فرق، كلهم يزعمون أن الأئمَّة أَنبياء مُحَدِّثون، ورسل اللَّه وحُجَجُه على خلقه لا يزال منهم رسولان: واحد ناطق، والآخر صامت، فالناطق محمد ﷺ، والصامتُ علي بن أبي طالب، فهم في الأرض اليوم طاعتُهم مُفْتَرضَةٌ على جميع الخلق، يَعْلَمون ما كان وما هو كائن، وزعموا أَنَّ أبا الخطاب نبيٌّ، وأن أولئك الرسل فَرَضُوا عليهم طاعة أبي الخطاب، وقالوا: الأئمة آلهة، وقالوا في أنفسهم مثل ذلك، وقالوا: ولَدُ الحسين أبناء اللّٰه وأحِبَّاؤه، ثم قالوا ذلك في أنفسهم، وتأَوَّلُوا قول اللّٰه تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [صَ: ٧٢] قالوا: فهو آدم ونحن ولده، وعبدوا أبا الخطاب، وزعموا أنه إلٰه، وزعموا أن جعفر بن محمد إلٰهُهُم أيضاً، إلا أنَّ أبا الخطاب أعظم منه، وأعظم من عليّ، وخرج أبو الخطاب على أبي جعفر، فقتله عيسى بن موسى، في سَبْخَة الكوفة، وهم يتديَّنُون بشهادة الزور لموافقيهم.

المعمرية[1]:

٧ ـ والفرقة الثانية من «الخطابية» وهي الفرقة السابعة من «الغالية»:

يزعمون أن الإمام بعد أبي الخطاب رجل يقال له «معمر»، وَعَبَدُوه كما عَبَدُوا أبا الخطاب، وزعموا أن الدنيا لا تَفْنَى، وأن الجنة ما يُصِيبُ الناسَ من الخير والنعمة والعافية، وأن النار ما يصيب الناسَ من خلاف ذلك، وقالوا بالتناسخ، وأنهم لا يموتون، ولكن يُرْفَعُون بأبدانهم إلى المَلَكُوت، وتوضع للناس أجساد شبه أجسادهم، واستَحَلُّوا الخمر والزنا، واستحلوا سائر المحرمات، ودانوا بترك الصلاة، وهم يُسَمَّوْن «المعمرية» ويقال: إنهم يسمون «اليعمرية».

البزيغية[2]:

٨ ـ والفرقة الثالثة من «الخطابية»، وهي الثامنة من «الغالية»، يقال لهم «البزيغية» أصحاب «بزيغ بن موسى»:

يزعمون أن جعفر بن محمد هو اللّٰه، وأنه ليس بالذي يَرَوْن، وأنه تَشَبَّه للناس بهذه الصورة، وزعموا أن كل ما يحدث في قلوبهم وَحْي، وأَنَّ كل مؤمن

---

(١) المعمرية: المقالات والفرق: ٥٤، الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٣ ـ ١٧٤، التبصير: ٦٧ و١١١، الملل والنحل: ١/ ١٤٥، الحور العين: ١٦٧، ٢٥٣، ٢٥٩، التعريفات: ٢٢٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٤٧ و٣٥٢.

(٢) البزيغية = المقالات والفرق: ٥٤، الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٤، الملل والنحل: ١/ ١٤٥، منهاج السنة النبوية ١/ ٢٣٩، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٢.

يوحى إليه، وتأوّلوا في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٤٥] أي بوحي من الله، وقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ [النحل: ٦٨] و: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ﴾ [المائدة: ١١١] وزعموا أن منهم من هو خَيْرٌ من جبريل وميكائيل ومحمد، وزعموا أنه لا يموت منهم أحد، وأَنَّ أحدهم إذا بلغت عبادته رُفِعَ إلى الملكوت، وادّعوا مُعَايَنَةَ أمواتهم، وزعموا أنهم يرونهم بكرةً وعشيةً.

العميرية[١]:

٩ ـ والفرقة الرابعة من «الخطابية»، وهي التاسعة من «الغالية»، يقال لهم «العميرية» أصحاب «عمير بن بيَان العجلي»:

وهذه الفرقة تكَذِّب من قال منهم إنهم لا يموتون، ويزعمون أنهم يموتون، ولا يزال خلَفٌ منهم في الأرض أئمة أنبياء، وعبدوا جعفراً كما عبده «اليَعْمَرِيون» وزعموا أنه ربُّهم، وقد كانوا ضربوا خَيْمَة في كُنَاسة[٢] الكوفة ثم اجتمعوا إلى عبادة جَعْفَر، فأخذ يزيد بن عمر بن هبيرة «عُمَيْر بن البيان» فقتله في الكُنَاسة.

المفضلية[٣]:

١٠ ـ والفرقة الخامسة من «الخطابية»، وهي العاشرة من «الغالية»، يقال لهم «المفَضَّلية» لأن رئيسهم كان صيرفياً يقال له «المفضل».

يقولون بربوبية جعفر، كما قال غيرهم من أصناف الخطَّابية، وانتحلوا النبوة والرسالة، وإنما خالفوا في البَرَاءَة من «أبي الخطاب» لأن جعفراً أظهر البَرَاءَة منه.

فجميعُ مَنْ أخرج الأمر من بني هاشم من الإمامية الذين يقولون بالنص عَلَى عَلِيٍّ وادّعى الأمر لنفسه ستة: عبدُ الله بن عمرو بن حَرْب الكندي، وبَيَان بن سمعان التميمي، والمغيرة بن سعيد، وأبو منصور، والحسن بن أبي منصور، وأبو الخطاب الأسدي، وزعم أبو الخطاب أنه أفضل من بني هاشم.

---

(١) العميرية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٤، التبصير: ١١١ وقد ذكرت باسم العمروية، الملل والنحل: ١/ ١٤٥، الحور العين: ١٦٧، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٢.

(٢) الكناسة: بضم الكاف وفتح النون المخففة ـ من محلات الكوفة بالعراق وفيها أوقع يوسف بن عمر الثقفي بزيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه.

(٣) المفضلية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٤، التبصير: ١١١، الملل والنحل: ١/ ١٤٥، الحور العين: ١٦٧، ١٦٨، ٢٥٣، ٢٥٩، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٣٩، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٢.

وقد قال في عصرنا هذا قائلون بإلٰهية سَلْمَانَ الفارسي[١].

وفي النسَّاك من الصوفية من يقول بالحلول[٢]، وأن البارئ يحلُّ في الأشخاص وأنه جائز أن يحلَّ في إنسان وسَبُع وغير ذلك من الأشخاص.

وأصحابُ هذه المقالة إذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا: لا نَدْرِي لعلَّ اللّٰه حالٌّ فيه، ومالوا إلى اطِّرَاح الشرائع، وزعموا أن الإنسان ليس عليه فَرْض، ولا يلزمه عبادة، إذا وصل إلى معبوده.

١١ ـ والصنف الحادي عشر من أصناف الغالية يزعمون أن روح القُدُس هو اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ، كانت في النبيّ ﷺ، ثم في عليّ، ثم في الحسن، ثم في الحسين، ثم في علي بن الحسين، ثم في محمد بن علي، ثم في جعفر بن محمد بن علي، ثم في موسى بن جعفر، ثم في علي بن موسى بن جعفر، ثم في محمد بن علي بن موسى، ثم في علي بن محمد بن علي بن موسى، ثم في الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى، ثم في محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي، وهؤلاء آلهة عِنْدَهُم، كل واحد منهم إِلٰهٌ على التناسخ، والإِلٰه عندهم يدخل في الهياكل.

١٢ ـ والصنف الثاني عشر من أصناف الغالية يزعمون أن عليًا هو اللّٰه، وَيُكَذِّبون النبيَّ ﷺ، ويشتمونه، ويقولون: إن عليًا وَجَّه به ليبيّن أمره، فادعى الأمر لنفسه.

الشريعية[٣]:

١٣ ـ والصنف الثالث عشر من أصناف الغالية هم أصحاب «الشريعيّ».

---

(١) سلمان الفارسي: هو أبو عبد اللّٰه، أصله من رامهرمز، ويقال: أصبهان، قصة وقعته إسلامه مشهورة في كتب السيرة والتاريخ الإسلامي، وله ترجمة في جل هذه المؤلفات منها على سبيل المثال لا الحصر: الإصابة في تمييز الصحابة، سيرة ابن هشام والكامل لابن الأثير وسواها.

(٢) الحلاج: هو أبو المغيث الحسين بن منصور، الزاهد الصوفي المشهور، كان يقول بالحلول، ولذلك رُمي بالكفر من علماء البصرة وغيرهم، ومن ألفاظه في الحلول: «أنا الحق»، «ما في الجنة إلّا اللّٰه». اتهم بالاشتراك مع أبي طاهر سليمان بن أبي سعيد الحسن بن بهرام القرمطي بالانقلاب على الدولة الإسلامية، وافترقا بعد التواصي على العمل الدؤوب على تقويض الدولة، فذهب القرمطي إلى أكناف الإحساء، فيما توجه الحلاج إلى بغداد، واختلف بعض الفقهاء في تفسير حاله، فمنهم من رماه بالكفر وأفتى بقتله، وبهذه الفتوى قضى نحبه، ومنهم من حمل ألفاظه على محامل حسنة. مثل الغزالي، في كتابه: «مشكاة الأنوار» الذي قصره على الدفاع عنه له ترجمة في وفيات الأعيان برقم ١٨١ وعنه الكثير من الدراسات وللحلاج بيت شعر مشهور:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له ... إياك إياك أن تبتل في الماء

(٣) الشريعية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٧، التبصير: ١١٣.

يزعمون أن اللّه حَلّ في خمسة أشخاص: في النبي، وفي علي، وفي الحسن، وفي الحسين، وفي فاطمة؛ فهؤلاء آلهة عندهم.

وليس يطعن أصحابُ الشريعي على النبيّ ﷺ، ولا يقولون عنه ما حكيناه عن الصنف الذي ذكرناه قبلهم.

وقالوا: لهذه الأشخاص الخمسة التي حَلّ فيها الإله خمسةٌ أضدادٍ، فالأضداد: أبو بكر، وعمر، وعثمان، ومعاوية، وعمرو بن العاص، وافترقوا في الأضداد على مقالتين: فزعم بعضهم أن الأضداد محمودة، لأنه لا يُعْرَف فضل الأشخاص الخمسة إلا بأضدادها، فهي محمودة من هذا الوجه، وزعم بعضهم أن الأضداد مذمومة، وأنها لا تحمد بحال من الأحوال.

وحُكي أن الشريعي كان يزعم أن البارئ ـ جل جلاله! ـ يحلُّ فيه.

النميرية[١]:

وحُكي أن فرقة من الرافضة يقال لهم «النميرية» أصحاب «النميري»، يقولون: إن البارئ كان حالاً في «النميري».

السبئية[٢]:

١٤ ـ والصنف الرّابعَ عَشَرَ من أصناف الغالية، وهم «السَّبَئِيَّة» أصحاب «عبد اللّه بن سبأ».

يزعمون أن عليًا لم يمت، وأنه يرجع إلى الدنيا قبل يوم القيامة فيملأ الأرض عدلاً كما مُلِئت جَوْراً، وذكروا عنه أنه قال لعلي ـ عليه السّلام ـ: أنت أنت!

والسبئيّة يقولون بالرَّجْعَة، وأن الأموات يرجعون إلى الدنيا، وكان السيد الحمْيَري[٣] يقول برجعة الأموات، وفي ذلك يقول:

إلى يَوْمٍ يَؤُوب النَّاس فيه ... إلى دُنْيَاهُمُ قَبْلَ الحساب

---

(١) النميرية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٧٧، التبصير: ١١٣.

(٢) السبئية: المقالات والفرق: ٢٠، ٥٥، ١٦١، التنبيه: ١٨، ١٩، ١٥٨، الفَرْق بين الفِرَق: ١٦٢ ـ ١٦٥، التبصير: ٣٤، ١٠٥، ١٠٩، الملل والنحل: ١/ ١٤٠، الحور العين: ١٥٤، ١٨٤ و٢٥١، الفرق الإسلامية: ٣٣ ـ ٣٤، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٧، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٣٩ ـ ٢٤٠، التعريفات: ١١٧، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٢، وانظر عن عبد اللّه بن سبأ: الكيسانية في التاريخ والأدب: ص١١٩.

(٣) السيد الحميري: هو إسماعيل بن محمد بن يزيد بن ربيعة بن مفرغ، يكنى أبا هاشم، له ديوان شعر، تقلب في مذهبه في بعض الروايات، وللقدماء من نقاد الشعر فيه آراء، له ترجمة في الجزء السابع من الأغاني.

١٥ ـ والصنف الخامسَ عَشَرَ من أصناف الغالية: يزعمون أن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ وَكَّلَ الأمور وفوَّضها إلى محمد ﷺ، وأنه أَقْدَرَه على خَلْقِ الدنيا، فخلقها ودَبَّرها، وأن اللّه ـ سبحانه ـ لم يخلق من ذلك شيئاً، ويقول ذلك كثير منهم في عليّ، ويزعمون أن الأئمة يَنسَخُون الشرائع، ويهبط عليهم الملائكة، وتظهر عليهم الأعلام والمعجزات، ويوحى إليهم.

ومنهم من يسلم على السَّحَاب ويقول إذا مَرَّت سحَابة به: إن عليًا ـ رضوان اللّه عليه! ـ فيها، وفيهم يقول بعضُ الشعراء:

برئتُ من الخوارج لستُ منهم ... من الغَزَّالِ منهم وابن بَابِ[1]
وَمِنْ قَوْمٍ إذا ذَكَرُوا عليًّا ... يَرُدُّونَ السَّلام عَلَى السحاب

* * *

الرافضة (الإمامية) أربع وعشرون فرقة:

والصنف الثاني من الأصناف الثلاثة التي ذكرناها من الشيعة يجمعها ثلاثة أصناف، وهم «الرافضة»[2].

وإنما سموا رافضة لِرَفْضِهم إمامة أبي بكر وعمر.

وهم مُجْمِعُون على أن النبيّ ﷺ نَصَّ على استخلاف عليّ بن أبي طالب باسمه، وأظهر ذلك وَأَعْلَنه، وأن أكثر الصحابة ضَلُّوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبيّ ﷺ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنصّ وتوقيف، وأنها قرابة، وأنه جائز للإمام في حال التَّقِيَّة[3] أَنْ يقول: إنه ليس بإمام وأبطلوا جميعاً الاجتهادَ في

(١) الغزال: يقصد به واصل بن عطاء، أحد شيوخ المعتزلة، كانت وفاته سنة ٢٨١هـ. انظر ترجمته في وفيات الأعيان برقم: ٧٣٩.
ابن باب: هو عمرو بن عبيد بن باب، أبو عثمان، زاهد. توفي ١٤٤هـ. له ترجمة في وفيات الأعيان برقم: ٤٧٦.

(٢) الرافضة: المقالات والفرق: ٧٧، ٧٨، ١٦٣ و٢٠٩، التنبيه: ٤، ٧، ١٧، ٢٤، ٣٧، ٩١، ١٦٤، الفَرْق بين الفِرَق: ٢٧ ـ ٥٤، التبصير: ٣٢ ـ ٤٦، الملل والنحل: ١/ ١١٧ ـ ١٦٢، الحور العين: ١٨٤ ـ ١٨٥، ٢٥٧، ٢٦١ ـ ٢٦٢، الفرق الإسلامية: ٣٣ ـ ٦١، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٢ ـ ٦٤ و٧٥، منهاج السنة النبوية: ٢/ ١٠٥ ـ ١٠٨، الخطط المقريزية ٢/ ٣٥١ ـ ٣٥٤.

(٣) التقية: وصف ابن تيمية الرافضة بالزنادقة والمنافقين في منهاج السنة النبوية ١/ ١٥٩ بقوله: «والنفاق والزندقة في الرافضة أكثر منه في سائر الطوائف، بل لا بد لكل منهم من شعبة نفاق، فإن أساس النفاق الذي بني عليه الكذب وأن يقول الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه، كما أخبر اللّه تعالى عن المنافقين أنهم: ﴿يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم﴾ والرافضة تجعل هذا من أصول دينها وتسميه: التقية». =

الأحكام، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أَفْضَلَ الناس، وزعموا أن عليًا ـ رضوان اللّه عليه! ـ كان مُصِيباً في جميع أحواله، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين، إلا «الكاملية» أصحابَ «أبي كامل» فإنهم أَكْفَرُوا النَّاسَ بترك الاقتداء به، وَأَكْفَرُوا عليًا بترك الطَّلَب، وأنكروا الخروجَ على أئمَّة الجَوْر، وقالوا: ليس يجوز ذلك دون الإمام المنصوص على إمامته، وهم سوى «الكاملية» أَرْبَعٌ وعشرون فرقةً، وهم يُدْعَوْنَ «الإمامية» لقولهم بالنص على إمامة علي بن أبي طالب.

القَطْعِية[١]:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم، وهم «القَطْعِيَّة»، وإنما سموا: «قَطْعِية» لأنهم قَطَعُوا على موت «موسى بن جعفر بن محمد بن علي» وهم جمهور الشيعة.

يزعمون أن النبيّ ﷺ نَصَّ على إمامة عليّ بن أبي طالب، وَاسْتَخْلَفَهُ بعده بعينِهِ، واسمه، وأن عليًا نَصَّ على إمامة ابنه الحسن بن علي، وأن الحسن بن علي نَصَّ على إمامة أخيه الحسين بن علي، وأن الحسين بن علي نَصَّ على إمامة ابنه علي بن الحسين، وأن علي بن الحسين نَصَّ على إمامة ابنه محمد بن علي، وأن محمد بن علي نَصَّ على إمامة ابنه جعفر بن محمد، وأن جعفر بن محمد نَصَّ على إمامة ابنه موسى بن جعفر، وأن موسى بن جعفر نَصَّ على إمامة ابنه علي بن موسى، وأن علي بن موسى نَصَّ على إمامة ابنه محمد بن علي بن موسى، وأن محمد بن علي بن موسى نَصَّ على إمامة ابنه علي بن محمد بن علي بن موسى، وأن علي بن محمد بن علي بن موسى نص على إمامة ابنِهِ الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى، وهو الذي كان بسَامَرَا[٢]، وأن الحسن بن علي نصَّ على إمامة ابنه محمد بن الحسن بن علي، وهو الغائب المنتظر عندهم الذي يَدَّعون أنه يظهر فيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

= ثم يشير ابن تيمية إلى منشأ هذه البدعة وكيف أن الرافضة الملاعين يفسرون النصوص القرآنية مخالفين الأصول، والأسباب التي نزلت فيها.

(١) القطعية: المقالات والفرق: ٨٩، ٢٣٦، التنبيه: ٣٣، الفَرْق بين الفِرَق: ٤٨، التبصير: ٤٢، الملل والنحل: ١/١٣٦ ـ ١٤٠ تحت اسم: الاثني عشرية، الحور العين: ١٤٨، ١٦٤ ـ ١٦٦ و٢٥١، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٤.

(٢) سامراء: مدينة في العراق ما بين بغداد وتكريت، شرقي دجلة، ذكر صاحب معجم البلدان: أنها خربة، وفي اسمها لغات. سامراء، بالمد، وسامرا، بالقصر، وسر من رأى، بالهمز، وسر من را». (انظر معجم البلدان).

الكَيْسَانية[١]:

٢ - والفرقة الثانية منهم، وهم «الكَيْسَانية»، وهي إحدى عشرة فرقة وإنما سموا: «كيسانية» لأن «المختار» الذي خرج وطلب بدم الحسين بن علي وَدَعَا إلى «محمد بن الحنفية» كان يقال له «كَيْسَان» ويقال: إنه مولًى لعلي بن أبي طالب - رضوان اللّه عليه!

والفرقة الأولى من الكيسانية - وهي الثانية من الرافضة - يزعمون أن علي بن أبي طالب نَصَّ على إمامة ابنه محمد بن الحنفية، لأنه دَفع إليه الراية بالبصرة.

٣ - والفرقة الثالثة من الرافضة - وهي الثانية من الكيسانية - يزعمون أن علي بن أبي طالب نص على إمامة ابنه الحسن بن علي، وأن الحسن بن علي نص على إمامة أخيه الحسين بن علي، وأن الحسين بن علي نص على إمامة أخيه محمد بن علي وهو «محمد بن الحنفية».

الكربية[٢]:

٤ - والفرقة الرابعة من الرافضة - وهي الثالثة من الكيسانية - وهي «الكربية» أصحاب «أبي كرب الضرير».

يزعمون أن «محمد بن الحنفية» حي بجبال رَضْوَى[٣]، أسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه، يأتيه رزقه غدوةً وعشيَّة إلى وقت خروجه، وزعموا أن السبب الذي من أجله صبر على هذهِ الحال أن يكون مُغَيَّباً عن الخلق أن للّه

(١) الكيسانية: المقالات والفرق: ٢١، ٢٦ - ٢٧، ٣٩، ٥٠، ٥٦، ٦٠، ٦٥ و١٦٣، مروج الذهب ٣/ ٨٧، الفَرْق بين الفِرَق: ٣١ - ٤١، التبصير: ٣٢، الملل والنحل: ١/ ١١٧ - ١٢٣، الحور العين: ١٥٧ - ١٥٩، ١٨٢ و٢٥١، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٢ و٦٢. الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥١ - ٣٥٢. وانظر كذلك كتاب: الكيسانية في التاريخ والأدب فهو كتاب قيّم يحاول أن يستوفي كل ما قيل حول هذه الفرقة.

(٢) الكربية: المقالات والفرق: ٢٦ - ٢٧ و١٧٠، الفَرْق بين الفِرَق: ٣٢، التبصير: ٣٤، الحور العين: ١٥٧ - ١٥٨ و٢٥١، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤. وقد أوردها باسم: الكريبية.

(٣) رضوى: بفتح أوله وسكون ثانيه - جبل بالمدينة، قال عرام بن الأصبغ: رضوى جبل، من ينبع على مسيرة يوم، ومن المدينة على سبع مراحل ميامنه طريق مكة ومياسره طريق البريراء لمن كان مصعداً من مكة. . . . وهذا الجبل يزعم الكيسانية أن ابن محمد بن الحنفية به مقيم، حي يرزق. (انظر معجم البلدان).

تعالى فيه تدبيراً لا يعلمه غيره، ومن القائلين بهذا القول «كُثَيِّر» الشاعر، وفي ذلك يقول[(١)]:

ألا إنَّ الأئِمَّةَ من قريشٍ ... وُلَاةَ الحقِّ أربعَةٌ سواءُ
عليٌّ والثلاثةُ مِنْ بنيه ... هُمُ الأسْبَاطُ ليس بهم خَفَاءُ
فَسِبْطٌ سِبْطُ إيمَانٍ و برٍ ... وسِبْطٌ غَيَّبَتْهُ كَرْبلَاءُ
وسِبْطٌ لا يَذُوقُ المَوْتَ حتى ... يقودَ الخيْلَ يقْدُمُها اللِّوَاءُ
تَغَيَّبَ لا يُرَى فيهم زماناً ... بِرَضْوَى عندهُ عَسَلٌ وماءُ

٥ ـ والفرقة الخامسة من الرافضة ـ وهي الرابعة من الكيسانية ـ يزعمون أن «محمد بن الحنفية» إنما جُعل بجبال رَضْوَى عقوبةً لركونه إلى عبد الملك بن مروان، وبيْعَته إياه.

٦ ـ والفرقة السادسة من الرافضة ـ وهي الخامسة من الكيسانية ـ يزعمون أن «محمد بن الحنفية» ماتَ، وأن الإمام بعده ابنُهُ «أبو هاشم عبد اللّه بن محمد بن الحنفيَّة».

٧ ـ .... [(٢)].

٨ ـ والفرقة الثامنة من الرافضة ـ وهي السابعة من الكيسانيّة ـ يزعمون أن الإمام بعد أبي هاشم عبدِ اللّه بن محمد بن الحنفيّة ابنُ أخيه الحسنُ بن محمد بن الحنفيّة، وأن أبا هاشم أوصى إليه، ثم أوصى الحسنُ إلى ابنِه «علي بن الحسن»، وهلك علي ولم يُعْقِب، فهم ينتظرون رَجْعَةَ محمد بن الحنفيَّة، ويقولون: إنه يرجع ويَملك، فهم اليَوم في التِّيهِ، لا إمام لهم، إلى أن يرجع إليهم محمد بن الحنفيّة في زعمهم.

٩ ـ والفرقة التاسعة من الرافضة ـ وهي الثامنة من الكيسَانيّة ـ يزعمون أن الإمام بعد أبي هاشم «محمد بن علي بن عبد اللّه بن العباس».

قالوا: وذلك أن أبا هاشم مات بأرض الشَّرَاة[(٣)] مُنْصَرَفه من الشأم، فأوصى هناك إلى «محمد بن علي بن عبد اللّه بن العباس»، وأوصى محمد بن علي إلى

---

(١) سيرة كثير عزة في: الشعر والشعراء ٥١٠ ـ ٥٢٤ وشعره في الشعر والشعراء: ٥٢٤، مروج الذهب: ٣/ ٨٧ ـ ٨٨ الفَرْق بين الفِرَق: ٣٤، والملل والنحل: ١٢٠.

(٢) هنا بياض في الأصل المخطوط يتعلق بالفرقة السابعة.

(٣) الشراة: بشين مفتوحة، موضع في بلاد الشام بين دمشق والمدينة المنورة، من نواحيه: الحميمة، قرية معروفة كان يسكنها أحفاد العباس بن عبد المطلب أيام حكم بني مروان (معجم البلدان).

ابنه «إبراهيم بن محمد»، ثم أوصى إبراهيم بن محمد إلى «أبي العباس» ثم أفْضَتْ الخلافة إلى «أبي جعفر» المنصور، بوصيّة بعضهم إلى بعض.

الراوندية[١]:

ثم رجعَ بعضُ هؤلاء عن هذا القول، وزعِموا أن النبيّ ﷺ نص على «العباس بن عبد المطلب» ونصبَه إماماً، ثم نصَّ العباس على إمامة ابنه «عبد اللَّه»، ونَصَّ عبدُ اللَّه على إمامة ابنه «علي بن عبد اللَّه»، ثم ساقوا الإمامة إلى أن انتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور، وهؤلاء هم «الرَّاونْدِية».

الرزامية، والأبو مسلمية[٢]:

وافترقت هذه الفرقة في أمر «أبي مسلم» على مقالتين: فزعمت فرقة منهم تدعى «الرزامية» أصحاب رجل يقال له «رزام» أن أبا مسلم قتل، وقالت فرقة أخرى يقال لها «أبو مسلمية»: إن أبا مسلم حي لم يمت، ويحكى عنهم استحلال لما لم يحلل لهم أسلافهم.

الحربية[٣]:

١٠ ـ والفرقة العاشرة من الرافضة ـ وهي الحربية أصحاب «عبد اللَّه بن عمرو بن حرب» ـ وهي التاسعة من الكَيْسَانية.

يزعمون أن أبا هاشم عبدَ اللَّه بنَ محمدِ بن الحنفية نَصَب «عبد اللَّه بن عمرو بن حرب» إماماً، وتحولت روحُ أبي هاشم فيه، ثم وَقَفُوا على كذب عبد اللَّه بن عمرو بن حَرْب فصاروا إلى المدينة يلتمسون إماماً فلقُوا «عبد اللَّه بن معاوية بن عبد اللَّه بن جعفر بن أبي طالب»، فدعاهم إلى أن يأتَمُّوا به، فاستجابوا له، ودَانُوا بإمامته، وادَّعَوا له الوصية، وافترقوا في أمر عبد اللَّه بن معاوية ثلاث فرَق:

فزعمت فرقة منهم أنه قد مات.

وزعمت فرقة منهم أخرى أنه بجبال أصفهان، وأنه لم يمت، ولا يموت حتى يَقودَ بنواصي الخيل إلى رجُلٍ من بني هاشم.

---

(١) الراوندية: المقالات والفرق: ٤٠، ٦٤، ٦٩ و١٨٠، الفَرْق بين الفِرَق: ٣٣ و٤٩، الحور العين: ١٥٣ و٢٦٠، اعتقادات فرق المسلمين: ٦٣.
وانظر في الرد على ابن الراوندي كتاب: الانتصار لابن عثمان الخياط المعتزلي.

(٢) الرزمية: المقالات والفرق: ٦٥ و١٩٥، الملل والنحل: ١/١٢٣، الفرق الإسلامية: ٤٦ ـ ٤٧، التعريفات: ١١٠، الخطط المقريزية: ٢/٣٥٣.

(٣) وردت سابقاً انظر ص ٢٦.

وزعمت فرقة أخرى أنه حيٌّ بجبال أصفهان لم يمت، ولا يموت حتى يلي أمور الناس، وهو المهديُّ الذي بَشَّر به النبيُّ ﷺ.

البيانية[١]:

١١ - والصنف الحادي عشر من الرافضة، وهي «البيانية»، أصحاب «بيان بن سمعان التميمي»، وهو الصنف العاشر من الكَيْسَانية.

يزعمون أن أبا هاشم أوصى إلى «بَيَان بن سمعان التميمي» وأنه لم يكن له أن يوصي بها إلى عقبه.

١٢ - والصنف الثاني عشر من الرافضة، وهو الحادي عشر من الكَيْسَانية.

يزعمون أن الإمام بعد أبي هاشم عبدِ اللّٰه بن محمد بن الحنفية «علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب».

المغيرية[٢]:

١٣ - والصنف الثالثَ عَشَرَ من الرافضة، وهم الذين يسوقون النَّصَّ من النبيّ ﷺ على إمامة عليٍّ، حتى ينتهوا بها إلى «علي بن الحسين» وهم «المغيريَّةُ» أصحاب «المغيرة بن سعيد».

يزعمون أن الإمام بعد علي بن الحسين ابنُه «محمد بن علي بن الحسين، أبو جعفر» وأن أبا جعفر أوصى إلى «المغيرة بن سعيد» فهم يأتَمُّونَ به إلى أن يخرج المهدي، والمهدي ـ فيما زعموا ـ هو «محمد بن عبد اللّٰه بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب» رضوان اللّٰه عليهم! وزعموا أنه حيٌّ مقيم بجبال ناحية الحاجر[٣]، وأنه لا يزال مقيماً هناك إلى أوان خروجه.

وإذا قلنا عن صنف «إنهم يسوقون الإمامة إلى علي بن الحسين» فإنما نعني الذين يقولون: إن النبيّ ﷺ نصَّ على إمامة «عليّ» وإن علياً نصَّ على إمامة «الحسن» وإنَّ الحسن نصَّ على إمامة «الحسين» وإن الحسين نص على إمامة «علي بن الحسين».

١٤ - والصنف الرابعَ عَشَرَ من الرافضة يسوقون الإمامة من علي بن أبي طالب حتى ينتهوا بها إلى «علي بن الحسين» ثم يزعمون أن الإمام بعد علي بن الحسين

---

(١) وردت سابقاً انظر ص ٢٥.

(٢) وردت سابقاً انظر ص ٢٦.

(٣) الحاجر: بالجيم والراء، وفي لغة العرب، ما يمسك الماء من شفة الوادي، وكذلك الحاجور، وهو موضع قبل معدن النقرة.

«أبو جعفر محمد بن علي» وأن الإمام بعد أبي جعفر «محمد بن عبد اللّه بن الحسن» الخارج بالمدينة، وزعموا أنه المهدي، وأنكروا إمامة المغيرة بن سعيد.

١٥ ـ والصنف الخامِسَ عَشرَ من الرافضة يسوقون الإمامة من علي حتى ينتهوا بها إلى «علي بن الحسين»، ويزعمون أن علي بن الحسين نص على إمامة «أبي جعفر محمد بن علي» وأنَّ أبا جعفر محمد بن علي أوصى إلى «أبي منصور» ثم اختلفوا فرقتين:

الحسينية[١]:

فرقة يقال لها «الحسينية» يزعمون أن أبا منصور أوصى إلى ابنه «الحسين بن أبي منصور» وهو الإمام بعده.

المحمدية[٢]:

وفرقة أخرى يقال لها «المحمدية» مالت إلى تثبيت أمرِ «محمد بن عبد اللّه بن الحسن» وإلى القول بإمامته، وقالوا: إنما أَوْصَى أبو جعفر إلى أبي منصور دون بني هاشم، كما أوصى موسى ﷺ إلى يُوشَعَ بن نون[٣]، دون ولده، ودون ولد هارون، ثم إنَّ الأمر بعد «أبي منصور» راجع إلى ولد علي، كما رجع الأمر بعد يوشع بن نون إلى ولد هارون.

قالوا: وإنما أَوْصَى موسى ـ عليه السّلام ـ إلى يوشع بن نون دون ولده ودون ولد هارون لئلا يكون بين البطنين اختلاف، فيكون يوشع هو الذي يدل على صاحب الأمر، فكذلك أبو جعفر أوصى إلى أبي منصور، وزعموا أن أبا منصور قال: إنما أنا مُسْتَوْدَع، وليس لي أنْ أضعها في غيري، ولكن القائم هو محمد بن عبد اللّه.

الناوسية[٤]:

١٦ ـ والصنف السادسَ عَشَر من الرافضة: يسوقون الإمامة إلى «أبي جعفر

---

(١) الحسينية: المقالات والفرق: ٧٤، الحور العين: ١٥٦ ـ ١٥٧، ١٦٩، ٢٥٢ و٢٥٩. اعتقادات فرق المسلمين: ٤٥.

(٢) المحمدية: المقالات والفرق: ٥٩، ٦١ و١٩٢، الفَرْق بين الفِرَق: ٤٣ ـ ٤٥، التبصير: ٣٩ و١٠٩ ـ ١١٠.

(٣) يوشع بن نون: هو صاحب موسى ـ عليه السلام ـ وفتاه الذي ردت له الشمس. (تاج العروس مادة: و ش ع).

(٤) الناوسية: المقالات والفرق: ٨٠، ٢١٢، الفَرْق بين الفِرَق: ٤٦، التبصير: ٤٠، الملل والنحل: ١/ ١٣٤، الحور العين: ١٦٢ و٢٥١.

محمد بن علي» وأَن أبا جعفر نصَّ على إمامة «جعفر بن محمد» وأن جعفر بن محمد حيٌّ لم يمت، ولا يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي.

وهذه الفرقة تسمى «الناوُسية» لقبوا برئيس لهم يقال له «عجلان بن ناوس» من أهل البصرة.

١٧ ـ والصنف السابعَ عَشَرَ من الرافضة: يزعمونَ أن جعفر بن محمد مات، وأن الإمام بعد جعفر ابنُه «إسماعيل» وأنكروا أن يكون إسماعيل مات في حياة أبيه، وقالوا: لا يموت حتى يملك؛ لأن أباه قد كان يخبره أنه وصِيُّه والإمامُ بعده.

القرامطة[١]:

١٨ ـ والصنف الثامنَ عَشَرَ من الرافضة، وهم القرامطة.

يزعمون أن النبيّ ﷺ نصَّ على «علي بن أبي طالب»، وأن علياً نص على إمامة ابنه «الحسن»، وأن الحسن بن علي نصَّ على إمامة أخيه «الحسين بن علي»، وأن الحسين بن علي نَصَّ على إمامة ابنه «علي بن الحسين» وأن علي بن الحسين نصَّ على إمامة ابنه «محمد بن علي»، ونصَّ محمدُ بن علي على إمامة ابنه «جعفر»، ونص جعفر على إمامة ابن ابنه «محمد بن إسماعيل»، وزعموا أن «محمد بن إسماعيل» حيّ إلى اليوم، لم يمت، ولا يموت حتى يملك الأرض، وأنه هو المهدي الذي تقدمت البشارة به، واحتجوا في ذلك بأخبار رَوَوْها عن أسلافهم، يخبرون فيها أن سابع الأئمة قائمهم.

المباركية[٢]:

١٩ ـ والصنف التاسع عشر من الرافضة: يسوقون الإمامة من علي بن أَبي طالب على سبيلِ ما حكينا عن القرامطة، حتى ينتهوا بها إلى «جعفر بن محمد» ويزعمون أَن جعفر بن محمد جعلها لإسماعيل ابنه، دون سائر ولده، فلما مات إسماعيل في حياة أبيه صارت في ابنه «محمد بن إسماعيل».

وهذا الصنف يدعون «المباركيّة» نسبةً إلى رئيس لهم يقال له «المبارك» وزعموا أَن محمد بن إسماعيل قد مات، وأَنها في ولده من بعده.

---

(١) القرامطة: المقالات والفرق: ٨٣، ٨٦، ٢١٨، التنبيه: ١٩، الحور العين: ٢٠٠، اعتقادات فرق المسلمين: ٧٩.

(٢) المباركية: المقالات والفرق: ٨١، ٨٣، ٢١٧، الفرق بين الفرق: ٤٨، التبصير: ٤٢، الحور العين: ١٦٢ ـ ١٦٣، ٢٥٢. اعتقادات فرق المسلمين: ٥٤.

السميطية[1]:

٢٠ ـ والصنف العشرون من الرافضة: يسوقون الإمامة من عليٍّ على ما حكينا عَمَّنْ تقدمهم، حتى ينتهوا بها إلى «جعفر بن محمد»، ويزعمون أَن الإمام بعد جعفر «محمد بن جعفر» ثم هي في ولده من بعده، وهم «السميطية» نسِبوا إلى رئيس لهم يقال له «يحيى بن أبي سميط».

العمَّارِية (الفُطْحية)[2]:

٢١ ـ والصنف الحادي والعشرون من الرافضة: يسوقون الإمامة من علي إلى «جعفر بن محمد» على ما حكينا عمن تقدم شرحُنا لقوله آنفاً، ويزعمون أن الإمام بعد جعفر ابنُه «عبد اللّه بن جعفر»، وكان أكبر مَنْ خلف من ولده، وهي في وَلدِه.

وأصحاب هذه المقالة يُدْعَون «العَمَّارية» نسبوا إلى رئيس لهم يعرف «بعمَّار» ويدعون «الفُطْحية»[3] لأن «عبد اللّه بن جعفر» كان أفطح الرِّجلين، وأهل هذه المقالة يرجعون إلى كثيِّر.

الزرارية (التيمية)[4]:

فأما «زرارة» فإن جماعة من «العمارية» تَدَّعي أنه كان على مقالتها، وأنه لم يرجع عنها. وزعم بعضهم أنه رَجَع عن ذلك حين سأل «عبد اللّه بن جعفر» عن مسائل لم يجد عنده جوابها، وصار إلى الائتمام بـ«موسى بن جعفر بن محمد».

وأصحاب «زرارة» يدعون «الزرارية» ويدعون «التَّيْمِيَّة».

---

(١) السميطية: المقالات والفرق: ٨٧، ٢٢٤، الفَرْق بين الفِرَق: ٤٦، وذكرها تحت اسم الشميطية وكذلك في التبصير: ٤٠، وفي الملل والنحل: ١/ ١٣٤، وفي الحور العين: ١٦٣، وفي اعتقادات فرق المسلمين: ٥٤ الشمطية.

(٢) العمارية: الفَرْق بين الفِرَق: ٤٧، التبصير: ٤٠ ـ ٤١، الملل والنحل: ١/ ١٣٤، وذكرها تحت اسم: (الأفطحية)، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٤ تحت اسم (العمادية).

(٣) الأفطح: يقال: «رجل أفطح الرِّجل» و«أفدع الرِّجل» إذا اعوجت رجله حتى ينقلب قدمها إلى أنسيها. وقيل: هو أن يكون سيره على ظهر قدمه، وقيل: هو أن يرتفع أخمص قدمه حتى لو وطئ عصفوراً ما آذاه. وقيل: هو من تعوج مفاصله حتى كأنها زالت عن مواضعها.

(٤) الزرارية: الفَرْق بين الفِرَق: ٥٢، الملل والنحل: ١/ ١٣٥ (في الحديث عن الموسوية)، الحور العين: ١٦٤، منهاج السنة النبوية ١/ ٢٠٧ التعريفات: ١١٤، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٣.

الواقفة (الممطورة)[١]:

٢٢ ـ والصنف الثاني والعشرون من الرافضة: يسوقون الإمامة حتى ينتهوا بها إلى «جعفر بن محمد» ويزعمون أن جعفر بن محمد نصَّ على إمامة ابنه «موسى بن جعفر» وأن موسى بن جعفر حيّ لم يمت، ولا يموت حتى يملك شرقَ الأرض وغَرْبَها، حتى يملأ الأرضَ عَدْلاً وقِسْطاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

وهذا الصنف يُدْعَوْنَ «الواقفة» لأنهم وَقَفُوا على «موسى بن جعفر» ولم يجاوزوه إلى غيره.

وبعض مخالفي هذه الفرقة يدعوهم «المَمْطُورة» وذلك أن رجلاً منهم ناظرَ «يونس بن عبد الرحمٰن» ـ ويونسُ من القطعية الذين قطعوا على موسى بن جعفر ـ فقال له يونس: أنتم أهْوَنُ عَلَيَّ من الكلاب الممطمورة، فلزمهم هذا النَّبْز.

الموسائية (المفضلية)[٢]:

والقائلون بإمامة «موسى بن جعفر» يدعون «الموسائية» لقولهم بإمامة «موسى بن جعفر»، ويدعون «المفضلية»؛ لأنهم نسبوا إلى رئيس لهم يقال له «المفضل بن عمر» وكان ذا قَدْرٍ فيهم.

وفرقة من «الموسائية» وَقَفُوا في أمر موسى بن جعفر فقالوا: لا نَدْري أمات أم لم يمت، إلَّا أنا مُقيمون على إمامته حتى يَضِحَ لنا أمر غيره، وإن وضحت لنا إمامة غيره كما وضحت لنا إمامته قلنا بذلك وَانْقَدْنَا له.

وقد ذكرنا قول «القطعية» الذين قطعوا على موت «موسى بن جعفر» في أول ذكرنا لأقاويل الرافضة، وشرحنا ذلك وبيناه.

٢٣ ـ والصنف الثالث والعشرُون من الرافضة: يسوقون الإمامة من علي إلى «موسى بن جعفر» كما حكينا من قول المتقدمين، غير أنهم يقولون: إن موسى بن جعفر نص على إمامة ابنه «أحمد بن موسى بن جعفر».

٢٤ ـ والصنف الرابع والعشرُون من الرافضة: يزعمون أن النبيّ ﷺ نص عَلَى

---

(١) الواقفة: المقالات والفرق: ٦٢، ٩٠، ٩٣، ١٠٦ و٢٣٦، التبصير: ٥٧، تحت اسم الواقفية، الملل والنحل: ١/ ١٣٥، الحور العين: ١٦٤، ١٧٥، ٢٥١.

(٢) الموسائية: الفَرْق بين الفِرَق: ٤٧ وقد ذكرها تحت اسم (الموسوية) كذلك التبصير: ٤١، والملل والنحل: ١/ ١٣٥، أما في الحور العين فقد ذكرها باسم المفضلية في ص: ١٦٧ ـ ١٦٨، ٢٥٣، ٢٥٩ اعتقادات فرق المسلمين: ٥٥ (الموسوية).

«عليّ»، وأن عليًّا نص على «الحسن بن علي» ثم انتهت الإمامة إلى «محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر»، كما حكينا عن أول فرقة من الرافضة، ويزعمون أن «محمد بن الحسن» بعده إمام هو القائم الذي يظهر فيملأ الدنيا عدلاً، ويقمعُ الظلم، والأولون قالوا: إن «محمد بن الحسن» هو القائم الذي يظهر فيملأ الدنيا عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

* * *

واختلفت الروافض القائلون بإمامة «محمد بن علي بن موسى بن جعفر» لتقارب سنه ضَرْباً من الاختلاف آخر، وذلك أنَّ أباه توفي وهو ابن ثماني سنين ـ وقال بعضهم: بل توفي وله أربع سنين ـ هل كان في تلك الحال إماماً واجب الطاعة؟ على مقالتين:

فزعم بعضهم أنه كان في تلك الحال إماماً واجب الطاعة، عالماً بما يعلمه الأئمة من الأحكام وجميع أمور الدنيا، يجب الائتمام والاقتداء به، كما وجب الائتمام والاقتداء بسائر الأئمة من قبله.

وزعم بعضهم أنه كان في تلك الحال إماماً على معنى أنَّ الأمر كان فيه وله دون الناس، وعلى أنه لا يصلح لذلك الموضع في ذلك الوقت أحد غيره، وأما أن يكون اجتمع فيه في تلك الحال ما اجتمع في غيره من الأئمة المتقدمين فلا، وزعموا أنه لم يكن يجوز في تلك الحال أن يؤمَّهم، ولكن الذي يتولى الصلاة لهم وينفذ أحكامهم في ذلك الوقت غيره من أهل الفقه والدين والصلاح، إلى أن يَبْلُغ المَبلغ الذي يصلح هذا فيه.

تم الكلام في الغُلَاة والإمامية

* * *

١

قول الروافض في التجسيم

واختلفت الروافض أصحاب الإمامة في التجسيم، وهم ست فرق:

الهشامية[١]:

١ ـ فالفرقة الأولى «الهشامية» أصحاب «هشام بن الحكم الرافضي».

يزعمون أن معبودهم جسمٌ، وله نهايةٌ وحدٌّ، طويلٌ عريضٌ عميقٌ، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفى بعضُه على بعض، ولم يعينوا طولاً غير الطويل، وإنما قالوا: «طوله مثل عرضه» على المجاز، دون التحقيق، وزعموا أنه نورٌ ساطع، له قَدَرٌ من الأقدار في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسَّة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجَسَّته، وهو نفسه لون، ولم يعينوا لوناً ولا طعماً هو غيره، وزعموا أنه هو اللون، وهو الطعم، وأنه قد كان لا في مكان، ثم حدث المكان بأن تحرك البارئ فحدث المكان بحركته فكان فيه، وزعم أن المكان هو العرش.

وذكر «أبو الهذيل»[٢] في بعض كتبه أن هِشام بن الحكم قال له: إن ربه جسم ذاهب جاءٍ، فيتحرك تارة، ويسكن أخرى، ويقعد مرة، ويقوم أخرى، وإنه

---

(١) الهشامية: التنبيه: ٢٦، الفَرْق بين الفِرَق ٢٢ و٤٩ ـ ٥٢، ١٥٧، التبصير: ٤٢، الملل والنحل: ١/ ١٤٩ ـ ١٥١، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٠٣، اعتقادات الفرق الإسلامية: ٤٣، ٦٣، الفرق الإسلامية: ٤٤ ـ ٤٥، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٣، وعن اختلاف الروافض انظر منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) أبو الهذيل: اسمه محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، كان شيخ المعتزلة في البصرة، كان يحسن الجدال وصاحب حجة قويّة، يكثر من استعمال الأدلة والإلزامات، اختُلف في ميلاده فمن قائل: سنة ١٣١هـ وسنة ١٣٤هـ و١٣٦هـ، وكان الاختلاف في سنة وفاته أيضاً فمن قائل: ٢٢٦هـ أو ٢٢٧هـ. أو ٢٣٥هـ و٢٣٩هـ انظر: وفيات الأعيان برقم ٥٧٨، العبر، طبقات المعتزلة والفَرْق بين الفِرَق ٩٢، شذرات الذهب ونكت الهميان في نكت العميان للصفدي: ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

طويل عريض عميق، لأنّ ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي، قال: فقلت له: فأيهما أعظم إلٰهُكَ أو هذا الجبل؟ وَأَوْمَأْتُ إلى أبي قُبيْس[١]، قال: فقال: هذا الجبل يُوفِي عليه، أي هو أعظم منهُ.

وذكر أيضاً «ابن الراوندي» أن هشام بن الحكم كان يقول: إن بين إلٰهِهِ وبين الأجسام تَشَابهاً من جهة من الجهات، لولا ذلك ما دلت عليه.

وحُكي عنه خلاف هذا أنه كان يقول: إنه جسم ذو أبعاض [. . .][٢] لا يشبهها ولا تشبهه.

وحكى «الجاحظ»[٣] عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنّهُ كانَ يزعم أن اللّه، جل وعز، إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عُمق الأرض، ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لما درى ما هناك، وزعم أن بعضه يشوب وهو شعاعه، وأن الشوب مُحَال عَلَى بعضه، ولو زعم هشام أن اللّه تعالى يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلقه بالمشاهدة وقال بالحق.

وذكر عن «هشام» أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرّة أنه كالبلورة، وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرّة أنه غيرُ صورة، وزعم مرّة أنه ـ بشبر نفسه ـ سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك وقال: هو جسم كالأجسام.

وزعم «الورّاق» أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عَلَى العرش مماسٌّ له، وأنه لا يفضل عن العرش، ولا يفضل العرش عنه.

٢ ـ والفرقة الثانية من الرافضة: يزعمون أن ربهم ليس بصورة، ولا كالأجسام وإنما يذهبون في قولهم: «إنه جسم» إلى أنه موجود، ولا يثبتون البارئ ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة، ويزعمون أن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ على العرش مستوٍ بلا مُمَاسَّة ولا كَيْف.

---

(١) أبو قبيس: بالتصغير، جبل مشرف على مكة، كناه آدم، عليه السلام بذلك حين اقتبس منه هذه النار التي بأيدي الناس إلى اليوم من فرختين نزلتا من السماء على أبي قبيس، فاحتكتا، فأورتا ناراً، اقتبس منها آدم.

(٢) هنا بيض في الأصل، ولكن الشهرستاني ذكر في الملل والنحل ١/١٤٩ ما يلي: «وحكى الكعبي أنه قال: هو جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء.

(٣) الجاحظ: عمرو بن بحر بن محبوب الكناني البصري، أبو عثمان الجاحظ، كاتب فحل، إلى جانب كونه بحراً من بحور العلم كان متكلماً، وشيخاً من شيوخ المعتزلة، له التصانيف المشهورة وكتبت حوله العديد من الدراسات والبحوث توفي سنة ٢٥٠هـ في قول وفي آخر سنة ٢٥٥هـ.

٣ ـ والفرقة الثالثة من الرافضة: يزعمون أن ربهم على صورة الإنسان، ويمنعون أن يكون جسماً.

الهشامية أيضاً:

٤ ـ والفرقة الرابعة من الرافضة: «الهشامية»، أصحاب «هشام بن سالم الجواليقي».

يزعمون أنّ ربهم على صورة الإنسان، وينكرونَ أن يكون لحماً ودماً، ويقولون: هو نور ساطع يتلألأ بياضاً، وأنه ذو حواسّ خمسٍ كحواسّ الإنسان، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسِّه متغايرة عندهم.

وحكى «أبو عيسى الوراق» أنَّ هشام بن سالم كان يزعم أن لربِّهِ وَفْرَة سوداء[1]، وأن ذلك نور أسود.

٥ ـ والفرقة الخامسة من الرافضة: يزعمونَ أنَّ رب العالمين ضياءٌ خالص ونورٌ بحتٌ، وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد، وليس بذي صورة ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء، وأنكروا أن يكون على صورة الإنسان، أو على صورة شيء من الحيوان.

٦ ـ والفرقة السادسة من الرافضة: يزعمون أن ربهم ليس بجسم، ولا بصورة ولا يشبه الأشياء، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يمَاسّ.

وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج.

وهؤلاء قوم من متأخريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه.



قول الرافضة في حملة العرش

واختلفَت الرافضة في حَمَلَةِ العرش: هل يحملون العرش أم يحملون البارئ ـ عزّ وجلّ ـ؟ وهم فرقتان[2]:

---

(١) الوفرة: ـ بفتح أوله وسكون ثانيه ـ الشعر الذي يجتمع على الرأس، للإنسان وغيره، أو ما تدلى على الأذنين منه، وقد يتجاوز شحمة الأذن.

(٢) عن اختلاف الروافض في حملة العرش انظر منهاج السنة النبوية ١/ ٢٠٧.

اليونسية[١]:

فرقة يقال لها: «اليونسية» أصحاب «يونس بن عبد الرحمٰن القميّ» مولى آل يقطين، يزعمون أن الحملة يَحْملون البارئ، واحتجَّ يونس في أن الحمَلَة تطيق حمله، وشبههم بالكُرْكيّ[٢]، وأن رجليه تحملانه وهما دقيقتان.

وقالت فرقة أخرى إن الحملة تحمل العرش، والبارئ يستحيل أن يكون محمولاً.

* * *

واختلفت الروافض: هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يظلم أم لا؟ فأبى ذلك قوم، وأجازه آخرون.

* * *

٣

القول بأن اللّٰه عالم حي قادر[٣]

واختلفت الروافض في القول: إنَّ اللّٰه ـ سبحانه ـ عالم حيٌّ قادر سميع بصير إلٰه. وَهم تسع فرق:

الزرارية (التيمية):

١ ـ فالفرقة الأولى منهم «الزرارية» أصحاب «زُرَارة بن أعين الرافضي».

يزعمون أن اللّٰه لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير، حتى خلق ذلك لنفسه، وهم يُسمّون «التَّيْمِيَّة» ورئيسهم زرارة بن أعين.

السبابية:

٢ ـ والفرقة الثانية منهم «السبابية» أصحاب «عبد الرحمٰن بن سبابة».

يقفون في هذه المعاني، ويزعمون أن القول فيها ما يقول جعفر، كائناً قوله ما كان، ولا يُصوّبون في هذه الأشياء قولاً.

---

(١) اليونسية: الفَرْق بين الفِرَق: ٢٢، ٥٢ ـ ٥٣، ١٥٨، التبصير: ٤٣، الملل والنحل: ١/ ١٥٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٦٥، الفرق الإسلامية: ٤٦، ٨١ ـ ٨٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٣.

(٢) الكركي: بضم الكاف الأولى، وتشديد الياء، طائر بحجم الأوز، بتر الذنب، رمادي اللون، في خده لمعات سود، قليل اللحم، صلب العظم، دقيق الرجلين وطويلهما، جمعه: كراكي.
وراجع: الملل والنحل: ١/ ١٥٨ منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨ بشأن الخلاف حول حملة العرش.

(٣) انظر الانتصار: ٢٠، ٢١ و١٠٨، ١٢٦، ومنهاج السنة النبوية: ١/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لا يوصف بأنه لم يزل إلٰها قادراً ولا سميعاً بصيراً حتى يحدث الأشياء؛ لأن الأشياء التي كانت قبل أن تكون ليست بشيء، ولن يجوز أن يوصَفَ بالقدرة لا على شيء، وبالعلم لا بشيء.

وكلُّ الروافض، إلا شرذمة قليلة، يزعمون أنه يريد الشيء ثم يبدو له فيه[١].

٤ ـ والفرقة الرابعة من الروافض: يزعمون أن اللّه لم يزل لا حيًّا ثم صار حياً.

أصحاب شيطان الطاق[٢]:

٥ ـ والفرقة الخامسة من الروافض، وهم أصحاب «شيطان الطاق».

يزعمون أنَّ اللّه عالم في نفسه ليس بجاهل، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، فأما قَبْل أن يُقدِّرها ويريدها فمحال أن يعلمها، لا لأنه ليس بعالم، ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره ويثبته بالتقدير، والتقديرُ عندهم الإرادةُ.

الهشامية أيضاً:

٦ ـ والفرقة السادسة من الرافضة أصحاب «هشام بن الحكم».

يزعمون أنه محال أن يكون اللّه لم يزل عالماً بالأشياء بنفسه، وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً، وأنه يعلمها بعلم، وأنَّ العلم صفة له، ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه، فيجوزُ أن يقال: العلم مُحْدَث، أو: قديم؛ لأنه صفة، والصفة لا توصف.

قال: ولو كان لم يزل عالماً لكانت المعلومات لم تزل؛ لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود، قال: ولو كان عالماً بما يفعله عبادُه لم يصحَّ المحنة والاختبار.

وقال هشام في سائر صفات اللّه ـ عزّ وجلّ ـ، كقدرته وحياته وسمعه وبصره وإرادته: إنها صفات اللّه، لا هي اللّه ولا غير اللّه.

---

(١) يبدو له: من البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن. وانظر الانتصار: ١٢٧. ومنهاج السنة النبوية: ١/ ٢٠٧.

(٢) شيطان الطاق: الفَرْق بين الفِرَق: ٥٣ باسم: (الشيطانية) وكذلك في التبصير: ٤٣، اعتقادات فرق المسلمين: ٦٤ ـ ٦٥ الفرق الإسلامية: ٤٦، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٠٧، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٣.

وشيطان الطاق: لقب لأبي جعفر محمد بن النعمان، الأحول، يلقبه الشيعة: مؤمن الطاق، وسبب لقبه جلوسه في سوق في الكوفة في طاق المحامل، للصرف. وهو صاحب نوادر، كان معاصراً لأبي حنيفة.

وقد اختُلِفت عنه في القدرة والحياة: فمن الناس من يحكى عنه أنه كان يزعم أن البارئ لم يزل حيًّا قادراً، ومنهم من ينكر أن يكون قال ذلك.

٧ ـ والفرقة السابعة من الرافضة لا يزعمون أن البارئ عالم في نفسه، كما قال شيطان الطاق ولكنهم يزعمون أن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره، والتأثير عندهم الإرادة؛ فإذا أراد الشيء عَلِمَه، وإذا لم يرده لم يعلمه، ومعنى آراد عندهم أنه تحرك حركة هي إرادة، فإذا تحرك عَلمَ الشيء، وإلّا لم يَجُزِ الوصف له بأنه عالم به، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون.

٨ ـ والفرقة الثامنة من الرافضة يقولون: إن معنى أن اللّه يعلم أنه يفعل؛ فإن قيل لهم: أتقولون إنَّ اللّه لم يزل عالماً بنفسه؟ اختلفوا، فمنهم من يقول: لم يزل لا يعلم بنفسه حتى فعل العلم، لأنه قد كان ولمَّا يفعل، ومنهم من يقول: لم يزل يعلم بنفسه، فإن قيل لهم: فلم يزل يفعل؟ قالوا: نعم، ولا نقول بقدم الفعل.

ومن الرافضة من يزعم أن اللّه يعلم ما يكون قبل أن يكون، إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها.

٩ ـ والفرقة التاسعة من الرافضة: يزعمون أن اللّه لم يزل عالماً حيًّا قادراً، ويميلون إلى نفي التشبيه، ولا يقولون بحدوث العلم، ولا بما حكيناه من التجسيم وسائر ما أخبرنا به من التشبيه عنهم.

٤

قول الرافضة في جواز البداء على اللّه تعالى

وافترقت الرافضة: هل البارئ يجوز أن يَبْدُوَ له إذا أراد شيئاً أم لا[1]؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يقولون: إنَّ اللّه تبدو له البَدَاوات، وإنه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يُحْدِثه لما يحدث له من البَدَاء، وإنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بَدَا له فيها، وإن ما علم أنه يكون ولم يُطْلع عليه أحداً من خلقه فجائز عليه البَدَاء فيه، وما أَطْلَعَ عليه عبادَه فلا يجوز عليه البَدَاء فيه.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه جائز على اللّه البَدَاء فيما علم أنه يكون حتى

---

(١) البداء: الانتصار: ١٢٧ ـ ١٣٠.

لا يكون، وجوزوا ذلك فيما أَطْلَعَ عليه عباده، وأنه لا يكون، كما جوزوه فيما لم يُطْلع عليه عباده.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم يزعمون أنه لا يجوز على اللّه ـ عزّ وجلّ ـ البَداء، ويَنْفُون ذلك عنه تعالى.

* * *

٥

قول الرافضة في القرآن

واختلفت الروافض في القرآن[١].

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم «هشام بن الحكم» وأصحابه.

يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق، وزاد بعضُ مَنْ يُخبر على المقالات في الحكاية عن هشام، فزعم أنه كان يقول: لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال أيضاً: غير مخلوق، لأنه صفة، والصفة لا توصَفُ.

وحكى «زرقان» عن هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المَسْمُوع فقد خلق ـ عزّ وجلّ ـ الصَّوْت المُقَطَّع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل اللّه مثل العلم والحركة، لا هو هو ولا غيره.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه مخلوق مُحْدَث، لم يكن ثم كان، كما تزعم المعتزلة والخوارج، لو هؤلاء قوم من المتأخرين منهم.

٦

قول الرافضة في أعمال العباد

واختلفت الرافضة في أعمال العباد: هل هي مخلوقة[٢]؟

وهم ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم، وهو «هشام بن الحكم»: يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة للّه، وحكى «جعفر بن حرب» عن هشام بن الحكم أنه كان يقول: إن

---

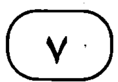
(١) منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٠٨.

(٢) منهاج السنة النبوية: ١/ ٢١٤.

أفعال الإنسان اختيار له من وجهٍ، اضطرار من وجهٍ، اختيار من جهة أنه أرادها وَاكْتَسَبَهَا، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيِّج عليها.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه لا جَبْرَ، كما قال الجهميّ، ولا تفويض كما قالت المعتزلة، لأن الرواية عن الأئمة ـ زعموا ـ جاءت بذلك، ولم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد، هل هي مخلوقة أم لا، شيئاً؟

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة للَّه، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة.



قول الرافضة في إرادة اللَّه

واختلفت الروافض في إرادة اللَّه ـ سبحانه ـ.

وهم أربع فرق[1]:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم أصحاب «هشام بن الحكم» و«هشام الجواليقي».

يزعمون أن إرادة اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ حركة، وهي مَعْنًى، لا هي اللَّه ولا هي غيره، وأنها صفة للَّه ليست غيره، وذلك أنهم يزعمون أن اللَّه إذا أراد الشيء تحرك، فكان ما أراد، تعالى عن ذلك!.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم «أبو مالك الحضرمي» و«علي بن مِيثَم»[2] وَمَنْ تابعهم.

يزعمون أن إرادة اللَّه غيره، وهي حركة للَّه كما قال هشام، إلا أن هؤلاء خالفوه، فزعموا أن الإرادة حركة، وأنها غير اللَّه، بها يتحرك.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة.

يزعمون أن إرادة اللَّه ليست بحركة، فمنهم من أثبتها غير المراد فيقول: إنها مخلوقة للَّه لا بإرادة، ومنهم من يقول: إرادة اللَّه ـ سبحانه ـ لتكوين الشيء هو الشيء، وإرادته لأفعال العباد هي أمره إياهم بالفعل، وهي غير فعلهم، وهم يأبَوْن أن يكون اللَّه ـ سبحانه ـ أراد المعاصي فكانت.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم يقولون: لا نقول قبل الفعل: إن اللَّه أراده، فإذا فعلت

---

(١) منهاج السنة النبوية: ١/٢٠٨.

(٢) الفَرْق بين الفِرَق: ٥٢.

الطاعة قلنا: أرادها، وإذا فعلت المعصية فهو كارهٌ لها غير محب لها.



قول الرافضة في الاستطاعة

واختلفت الروافض في الاستطاعة[١].

وهم أربع فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم أصحاب «هشام بن الحكم»:

يزعمون أن الاستطاعة خمسة أشياء: الصحة، وتخلية الشؤون، والمدة في الوقت، والآلة التي بها يكون الفعل، كاليد التي يكون بها اللَّطْم والفأس التي تكون بها النِّجَارة والإبرة التي تكون بها الخياطة وما أشبه ذلك من الآلات، والسبب الوارد المهيّج الذي من أجله يكون الفعل، فإذا اجتمعت هذه الأشياء كان الفعل واقعاً؛ فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود، ومنها ما لا يوجد إلا في حال الفعل، وهو السبب، وزعم أنَّ الفعل لا يكون إلا بالسبب الحادث، فإذا وُجِدَ ذلك السبب وأحدثه اللَّه كان الفعل لا مَحَالَةَ، وأنَّ المُوجِبَ للفعل هو السبب، وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجبه.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم «زرارة بن أعين» و«عبيد بن زرارة» و«محمد بن حكيم» و«عبد اللَّه بن بُكير» و«هشام بن سالم الجواليقي» و«حميد بن رباح» و«شيطان الطاق».

يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي الصِّحة، وبها يستطيع المستطيع، فكل صحيح مستطيعٌ.

وكان «شيطان الطاق» يقول: لا يكون الفعل إلا أنْ يشاء اللَّه.

وحكي عن «هشام بن سالم» أن الاستطاعة جسم، وهي بعض المستطيع.

ومن الرافضة من يقول: الاستطاعة كلُّ ما لا يُنَال الفعل إلا به، وذلك كله قبل الفعل، والقائل بهذا «هشام بن جرول».

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم أصحاب «أبي مالك الحضرمي».

يزعمون أن الإنسان مستطيعٌ للفعل في حال الفعل، وأنه يستطيعه لا باستطاعة في غيره.

---

(١) الملل والنحل: ١/ ١٥٠.

وحكى «زرقان» عنه أنه كان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل للفعل ولتركه.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم: يزعمون أن الإنسان إن كان قادراً بآلات وَجِدٍّ فهو قادر من وجه، وغير قادر من وجه.

٩

قول الروافض في أعمال الإنسان والحيوان

واختلفت الروافض في أفعال الناس والحيوان: هل هي أشياء أم ليست بأشياء؟ وهل هي أجسام أم لا؟

وهم ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم «الهشامية» أصحاب «هشام بن الحكم».

يزعمون أن الأفعال صفاتٌ للفاعلين، ليست هي هم ولا غيرهم، وأنها ليست بأجسام ولا أشياء.

وحُكي عنه أنه قال: هي مَعَانٍ، وليست بأشياء ولا أجسام، وكذلك قوله في صفات الأجسام، كالحركات والسكنات والإرادات والكراهات والكلام والطاعة والمعصية والكفر والإيمان، فأما الألوان والطعوم والأراييح فكان يزعم أنها أجسام، وأن لون الشيء هو طعمه، وهو رائحته.

وحكى «زرقان» عنه أنه قال: الحركة فعل، والسكون ليس بفعل.

الجواليقية:

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن حركات العباد وأفعالهم وسكناتهم، أشياء، وهي أجسام، وأنه لا شيء إلا الأجسام، وأن العباد يفعلون الأجسام، وهذا قول «الجواليقية» و«شيطان الطاق».

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة، يقولون في ذلك كأقاويل المعتزلة، ويختلفون فيه كاختلافهم:

فمنهم قوم يزعمون أن أفعال الإنسان وسائر الحيوان أعراض، وكذلك قولهم في الألوان والطعوم والأراييح والأصوات وسائر صفات الأجسام.

وسنذكر اختلاف المعتزلة في ذلك عند ذكرنا أقاويل المعتزلة، فلهذه العلة لم نَسْتَقْصِ أقاويل المعتزلة في هذا الموضع من كتابنا، إذ كنا إنما نحكي في هذا الموضع أقاويلَ الشيع دون غيرهم.

١٠

قول الروافض في التولد

واختلفت الروافض فيما يتولّدُ عن فعل الإنسان: هل هو فعله؟ وهل يُحْدث الفاعل فعلاً في غيره أو لا يحدث الفعلَ إلا في نفسه؟

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أنَّ الفاعل لا يفعل في غيره فعلاً، ولا يفعل إلا في نفسه، ولا يُثْبِتُونَ الإنسان فاعلاً لما يتولد عن فعله، كالألم المتولِّد عن الضربة، واللذة التي تحدث عند الأكل وسائر المتولدات.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم، وهم القائلون بالاعتزال والنص على عليٍّ بن أبي طالب: يزعمون أن الفاعل منا يُحْدِثُ الفعل في غيره، وأن ما يتولد عن فعله ـ كالألم المتولد عن الضربة، والصوت المتولد عن اصطكاك الحجرين، وذهاب السهم المتولد عن الرمية ـ فعلٌ لمن تولد ذلك عن فعله.

١١

قول الروافض في الرجعة

واختلفت الرَّوَافض في رَجْعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة.

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم الحساب، وهذا قول الأكثر منهم، وزعموا أنه لم يكن في بني إسرائيل شيء إلا ويكون في هذه الأمة مثله، وأنَّ اللَّه ـ سبحانه ـ قد أَحْيَا قوماً من بني إسرائيل بعد الموت، فكذلك يحيي الأموات في هذه الأمة ويردهم إلى الدنيا قبل يوم القيامة.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم، وهم أهل الغلو: ينكرون القيامة والآخرة، ويقولون: ليس قيامة، ولا آخرة، وإنما هي أرواح تتناسخ في الصور: فمن كان محسناً جُوزِيَ: بأن يُنْقَلَ رُوحُه إلى جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم، ومن كان مسيئاً جُوزِيَ: بأن يُنْقَلَ روحُه إلى أجساد يلحق الروحَ في كونه فيها الضررُ والألم، وليس شيء غير ذلك، وأنَّ الدنيا لا تزال أبداً هكذا.

١٢

قول الروافض في القرآن: هل زيد أو نقص منه؟

واختلفت الروافض في القرآن: هل زيد فيه أو نُقِصَ منه؟

وهم ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن القرآن قد نُقِصَ منه، وأما الزيادة فذلك غير جائز أن يكون قد كان، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غيِّر منه شيء عما كان عليه، فأما ذهاب كثير منه فقد ذهب كثير منه، والإمام يحيط علماً به.

٢ ـ .... (١)

٣ ـ فالفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة: يزعمون أن القرآن ما نُقِصَ منه، ولا زيد فيه، وأنه على ما أنزل اللّه تعالى على نبيه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم يُغَيَّر ولم يُبَدَّل، ولا زال عما كان عليه.

١٣

قول الروافض في الأئمة

هل يجوز أن يكونوا أَفْضَلَ من الأنبياء؟

واختلفت الروافض في الأئمة: هل يجوز أن يكونوا أفضل من الأَنبياء أم لا يجوز ذلك؟

وهم ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الأئمة لا يكونون أَفْضَلَ من الأنبياء، بل الأنبياء أفضل منهم، غير أَنَّ بعضَ هؤلاء جَوَّزوا أن يكون الأئمة أفضل من الملائكة.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة، وأنه لا يكون أحد أفضل من الأئمة، وهذا قول طوائف منهم.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة: يزعمون أن الملائكة والأنبياء أفضل من الأئمة، ولا يجوز أن يكون الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة.

---

(١) في أصل المخطوط بياض بالأصل، إلَّا أن محقق الطبعة الألمانية أشار إلى أن هامش (ح) يتضمن عبارة: «وهم الذين يجوزون الزيادة ولا يجوزون النقص منه».

١٤

قول الروافض في جواز المعصية على الرسول

واختلفت الروافض في الرسول ـ عليه الصلاة والسّلام ـ: هل يجوز عليه أن يعصي أم لا[١]؟

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الرسول ﷺ! جائز عليه أن يعصي اللّه، وأنَّ النبيَّ ﷺ قد عصى في أخذ الفِدَاء يوم بَدْر، فأما الأئمة فلا يجوز ذلك عليهم، لأن الرسول إذا عصى فالوحيُ يأتيه من قِبَل اللّه، والأئمة لا يُوحَى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا، ولا يغلطوا، وإنْ جاز على الرسول العصيان، والقائل بهذا القول «هشام بن الحكم»[٢].

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه لا يجوز على الرسول ـ عليه الصلاة والسّلام! ـ أن يعصى اللّه ـ عزّ وجلّ ـ! ولا يجوز ذلك على الأئمة، لأنهم جميعاً حُجَجُ اللّه، وهم معصومون من الزلَل، ولو جاز عليهم السَّهْو واعتماد المعاصي وركوبها لكانوا قد سَاوَوُا المأمومين في جواز ذلك عليهم، كما جاز على المأمومين، ولم يكن المأمومون أَحْوَجَ إلى الأئمة من الأئمة لو كان ذلك جائزاً عليهم جميعاً.

١٥

قول الروافض في الأئمة: هل يسع جهلهم؟

واختلفت الروافض في الأئمة: هل يسع جهلهم؟ وهل الواجب عرفانهم فقط أم الواجب عرفانهم والقيام بالشرائع التي جاء بها الرسول ﷺ؟

وهم أربع فِرَق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أنَّ معرفة الأئمة واجبة، وأن القيام بالشرائع التي جاء بها الرسولُ واجب، وأن من جَهِلَ الإمام فمات ماتَ مِيتَةً جاهليَّةً.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن معرفة الإمام إذا أدركها الإنسانُ لم تلزمه

(١) منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٢٦.
(٢) الفَرْق بين الفِرَق: ٥٠ ـ ٥١.

شريعةً، ولم تجب عليه فريضة، وإنما على الناس أن يعرفوا الأئمة فقط، فإذا عرفوهم فلا شيء عليهم.

اليعفورية:

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم، وهم «اليعفورية»: يزعمون أنه قد يَسَع جهل الأئمة، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كافرون.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم يقولون في القَدَر بقول المعتزلة: إن المعارف ضرورة، ويفارقون اليعفورية في جهل الأئمة، ولا يستحلون الخصومة في الدين، واليعفورية أيضاً لا تستحلها.

١٦

قول الروافض في علم الإمام

واختلفت الروافض في الإمام: هل يعلم كل شي أم لا؟

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أنَّ الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا.

وزعم هؤلاء أنَّ الرسول ﷺ كان كاتباً، ويعرف الكتابة وسائر اللغات.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الإمام يعلم كل أمور الأحكام والشريعة، وإن لم يُحط بكل شيء علما؛ لأنه الْقَيِّمُ بالشرائع والحافظ لها، ولما يحتاج الناسُ إليه، فأمَّا ما لا يحتاجون إليه فقد يجوز أن لا يعلمه الإمام.

١٧

قول الروافض في ظهور الأعلام على الأئمة

واختلفت الروافض في الأئمة: هل يجوز أن تظهر عليهم الأعلام أم لا؟

وهم أرفع فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الأئمة تظهر عليهم الأعلام والمعجزات، كما تظهر على الرُّسُلِ، لأنهم حُجَجُ اللّه ـ سبحانه وتعالى ـ كما أنَّ الرسل حُجَجُ اللّه، ولم يجيزوا هُبُوطَ الملائكة بالوحي عليهم.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الأعلام تظهر عليهم، وتهبط الملائكة بالوحي

عليهم، ولا يجوز أن ينسخوا الشرائع، ولا يبدلوها، ولا يغيروها.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن الأعلام تظهر عليهم، وتهبط الملائكة بالوحي عليهم، ويجوز أن ينسخوا الشرائع، ويبدلوها، ويغيرها.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم: يزعمون أن الأعلام لا تظهر إلا على الرُسُلِ، وكذلك الملائكة لا تهبط إلا عليهم بالوحي، ولا يجوز أن ينسخ اللّه ـ سبحانه ـ شريعَتَنَا على ألسنتهم، بل إنما يحفظون شرائع الرسل، ويقومون بها.



قول الروافض في النظر والقياس

واختلفت الروافض في النظر والقياس.

وهم ثماني فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم، وهم جمهورهم: يزعمون أنَّ المعارف كلها اضطرار وأن الخلق جميعاً مضطرون، وأنَّ النظر والقياس لا يؤدِّيان إلى علم، وما تَعَبَّد اللّهُ العبادَ بهما.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم، وهم أصحاب «شيطان الطاق»: يزعمون أنَّ المعارف كلها اضطرار، وقد يجوز أن يمنعها اللّه ـ سبحانه ـ بعض الخلق، فإذا منعها بعض الخلق وأعطاها بعضَهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة[1].

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم، وهم أصحاب «أبي مالك الحضرمي»: يزعمون أن المعارف كلها اضطرار، وقد يجوز أن يمنعها اللّه بعضَ الخلق، فإذا منعها اللّه بعضَ الخلق وأعطاها بعضَهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة[1].

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم أصحاب «هشام بن الحكم»: يزعمون أن المعارف كلها اضطرار بإيجاب الخلقة، وأنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال، يعنون بما لا يقع منها إلا بعد النظر والاستدلال العلم باللّه ـ عزّ وجلّ ـ.

٥ ـ والفرقة الخامسة منهم: يزعمون أنَّ المعارف ليس كلها اضطراراً، والمعرفة باللّه يجوز أن تكون كسباً، ويجوز أن تكون اضطراراً، وإن كانت كسباً أو اضطراراً فليس يجوز الأمر بها على وَجْه من الوجوه، وهذا قول «الحسن بن موسى».

---

(١) الملاحظ أن العبارة العائدة إلى أصحاب كل من: «شيطان الطاق» و«الحضرمي» واحدة.

٦ ـ والفرقة السادسة منهم: يزعمون أن النظر والقياس يؤدِّيان إلى العلم بالله، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل، فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة ما لم يكن سنّة بينة، واعتلوا بقول الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

٧ ـ والفرقة السابعة منهم: يقولون بتصحيح النظر والقياس، وأنهما يؤديان إلى العلم، وأن العقول حجة في التوحيد، قبل مجيء الرسل، وبعد مجيئهم.

٨ ـ والفرقة الثامنة منهم: يزعمون أنَّ العقول لا تدل على شيء قبل مجيء الرسل، ولا بعد مجيئهم، وأنه لا يُعْلَم شيء من الدين، ولا يلزم فرض إلا بقول الرسل والأئمة، وأن الإمام هو الحجة بعد الرسول ـ عليه السّلام! ـ لا حجة على الخلق غيره.

وقالت الروافض بأجمعها بنفي اجتهاد الرأي في الأحكام وإنكاره.

(١٩)

قول الروافض في النسخ

واختلفت الروافض في الناسخ والمنسوخ: هل يقع ذلك في الأخبار أم لا؟ وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أنَّ النسخ قد يجوز أن يقع في الأخبار فيخبر الله ـ سبحانه ـ أن شيئاً يكون ثم لا يكون، وهذا قول أكثر أوائلهم وأسلافهم.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه لا يجوز وقوع النسخ في الأخبار، وأن يخبر الله ـ سبحانه ـ أن شيئاً يكون ثم لا يكون، لأن ذلك يوجب التكذيب في أحد الخبرين.

(٢٠)

قول الروافض في الإيمان

واختلفت الروافض في الإيمان ما هو؟ وفي الأسماء.

وهم ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهُمْ، وهم جمهور الرافضة: يزعمون أنْ الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله، وبالإمام، وبجميع ما جاء من عندهم، فأمّا المعرفة بذلك

فضرورة عندهم، فإذا أقرَّ وعَرَف فهو مؤمن مسلم، وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن.

رأي ابن جبرويه:

٢ ـ والفرقة الثانية منهم، وهم قوم من متأخِّرِيهم من أهل زماننا هذا: يزعمُون أن الإيمان جميعُ الطاعات، وأن الكفر جميعُ المعاصي، ويثْبِتون الوعيد، ويزعمون أنَّ المتأوِّلين الذين خالفوا الحق بتأويلهم كفار، وهذا قول «ابن جبرَويه».

رأي عليّ بن ميثم:

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم أصحاب «علي بن ميثم»: يزعمون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان، ومن ترك شيئاً مما افترض الله عليه غيرَ جاحد له فليس بمؤمن، ولكن يسمى فاسقاً، وهو من أهل الملة، تحل مناكحته، وموارثته، ولا يكفرون المتأولين.

٢١

قولهم في الوعيد

واختلفت الروافض في الوعيد[(١)].

وهم فرقتان[(٢)]:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يثبتون الوعيد على مخالفيهم، ويقولون: إنهم يُعَذَّبون ولا يقولون بإثبات الوعيد فيمن قال بقولهم، ويزعمون أن الله ـ سبحانه ـ يُدْخلهم الجنة، وإن أدخلهم النارَ أخرجهم منها، ورووا في أئمتهم أن ما كان بين الله وبين الشيعة من المعاصي سألوا الله فيهم فصفح عنهم، وما كان بين الشيعة وبين الأئمة تجاوزوا عنه، وما كان بين الشيعة وبين الناس من المظالم شَفَعُوا لهم إليهم حتى يصفَحوا عنهم.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يذهبون إلى إثبات الوعيد، وأن الله ـ عزّ وجلّ ـ يعذب كل مرتكب الكبائر، من أهل مقالتهم كان أو من غير أهل مقالتهم، ويخلدهم في النار.

---

(١) ورد النسخ في الحديث ص ٤٨ من هذا الكتاب.

(٢) منهاج السنة النبوية: ١/ ٢١٤.

يحلُّ فيهم فعل اللَّه لا بإيجاب الخلقة، ولكن باختراع ذلك فيهم، وكذلك قولهم في سائر المتولدات، كالصَّوْت الحادث عند الاصطكاك، وذهاب الحجر الحادث عند دفعتنا للحجر، وما أشبه ذلك.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالإمامة والاعتزال: يزعمون أنَّ الآلام التي تحل في الأطفال منها ما هو فعل اللَّه، ومنها ما هو فعل لغيره، وأن ما يفعله من الألم فإنما يفعله اختراعاً لا لسبب يوجبه.

* * *

وأجمعت الروافض على تصويب عليّ ـ رضوان اللَّه عليه ـ في حَرْبه من حارَبَ، وتخطئة مَنْ حارب عليًّا.

٢٥

قول الروافض فيمن حارب علياً

واختلفت الروافض في مُحَارب عليٍّ.

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يقولون بإكفار من حارب عليًّا وتضليله، ويشهدون بذلك على طَلْحَة والزبير وَمُعَاوية بن أبي سفيان، وكذلك يقولون فيمن ترك الائتمام به بعد الرسول ـ عليه السّلام ـ.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنَّ مَنْ حارب عليًّا فاسق، ليس بكافر؛ إلا أن يكون حارب عليًّا عناداً للرسول ﷺ، وَرَدًّا عليه، فهم كفار؛ وكذلك يقولون في ترك أصحاب رسول اللَّه ﷺ الائتمامَ بعلي بن أبي طالب بعده: إنهم إن كانوا تركوا الائتمام به عناداً للرسول وردًّا عليه فهم كفار، وإن كانوا تركوا ذلك لا على طريق العناد والتكذيب للرسول ﷺ والرد عليه فَسَقُوا ولم يكفروا.

٢٦

قول الروافض في التحكيم

واختلفت الروافض في التحكيم:

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن عليًّا إنما حكّم للتقيَّة، وأنه مُصِيبٌ في تحكيمه للتقية، وأن التقية تَسَعُه إذا خاف على نفسه.

٣٠

قولهم في الجزء الذي لا يتجزأ

واختلفوا في الجزء الذي لا يتجزأ[١].

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الجزء يتجزأ أبداً، ولا جزءَ إلا وله جزء، وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخِراً، وليس لأجزائه آخر من باب التجزؤ، والقائل بهذا القول «هشام بن الحكم» وغيره من الروافض.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يقولون: إن لأجزاء الجسم غاية من باب التجزؤ، وله أجزاء معدودة لها كلٌّ وجميعٌ، ولو رفع الباري كل اجتماع في الجسم لبقيت أجزاؤه لا اجتماع فيها، ولا يحتمل كل جزء منها التجزؤ.

٣١

قولهم في حقيقة الجسم

واختلفت الروافض في الجسم ما هو؟

وهم ثلاث فرق[٢]:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الجسم هو الطويل العريض العميق، ولا يكون شيء موجوداً إلا ما كان جسماً طويلاً عريضاً عميقاً، وأنكروا الأعراض، وزعموا أن معنى الجسم الطويل العريض العميق أنه شيء موجود، وأنَّ الباريء لما كان شيئاً موجوداً كان جسماً.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن حقيقة الجسم أنه مؤلَّفٌ مركبٌ مجتمعٌ وأن الباريء ـ عزّ وجلّ ـ لما لم يكن مؤتلفاً مجتمعاً لم يكن جسماً.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أن حقيقة الجسم أنه يحتمل الأعراض، وأن أقل قليل الأجسام جزء لا يتجزأ، وأن الباريء لما لم يحتمل الأعراض لم يكن جسماً.

---

(١) الفَرْق بين الفِرَق: ٥٠.

(٢) الفَرْق بين الفِرَق: ٤٩.

٣٢

قولهم في المداخلة

واختلفت الروافض في المداخلة[١].

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم «الهشامية»، وهم ـ فيما حكى «زرقان» عن هشام ـ يقولون بالمداخلة، ويثبتون كون الجسمين اللطيفين في مكان واحد، كالحرارة واللون، ولست أحقِّق ما حكى زرقان من ذلك كما حكاه.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: ينكرون المداخلة، ويحيلون كَوْنَ جسمين في مكان واحد، ويزعمون أن الجسمين يتجاوران ويتماسّان، فأما أن يتداخلا حتى يكون حَيِّزهما واحداً فذلك محال.



قولهم في حقيقة الإنسان

واختلفت الروافض في الإنسان[٢]: ما هو؟

وهم أربع فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإنسان اسم لِمَعْنَيين: لبدنٍ، وروحٍ، فالبدن مَوَاتٌ، والروح هي الفاعلة الدَّرَّاكةُ الحساسة، وهي نورٌ من الأنوار، هكذا حكى «زرقان» عن «هشام بن الحكم».

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الإنسان جزء لا يتجزأ، ويُحِيلون أن يكون الإنسانُ أكثر من جزء؛ لأنه لو كان أكثر من جزء لجاز أن يَحُلَّ في أحد الجزأين إيمانٌ وفي الآخر كفر، فيكون مؤمناً وكافراً في حال واحد، وذلك محال.

٣ ـ وقد ذهب من أهل زماننا قوم من «النظّامية» الذين يزعمون أن الإنسان هو الروح إلى قول الروافض.

٤ ـ وذهب أيضاً قوم ممن يميل إلى قول «أبي الهذيل» إن الإنسان هو هذا الجسم المرئيّ إلى القول بالإمامة والرفض.

---

(١) الفَرْق بين الفِرَق: ٥٠.

(٢) الفَرْق بين الفِرَق: ٥١.

٣٤

قولهم في الطفرة

واختلفت الروافض في الطَّفْرَة.

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم أصحاب «هشام بن الحكم» فيما حكاه «زرقان» يقولون: إنَّ الجسم يكون في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم ينكرون ذلك، ويحيلون أن يكون الجسم في مكان ثم يصير إلى مكان ثالث من غير أن يمر بالمكان الثاني.

* * *

٣٥

آراء في أمور مختلفة لهشام بن الحكم

وهذه حكاية مذاهب «لهشام» في أشياء من لطيف الكلام[١]:

١ ـ كان هشام يقول: إن الجن مأمورون ومنهيون، لأنه قال: ﴿ يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ. . ﴾ الآية [الرحمٰن: ٣٣]، وقال: ﴿ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [القمر: ٣٤].

٢ ـ وكان يقول في وسواس الشيطان: إن اللّه ـ سبحانه ـ يقول: ﴿ مِن شَرِّ ٱلۡوَسۡوَاسِ ٱلۡخَنَّاسِ ۞ ٱلَّذِى يُوَسۡوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٤، ٥] قال: فعلمنا أنه يُوَسْوِس، وليس يدخل أبدانَ الناس، ولكن قد يجوز أن يكون اللّه ـ سبحانه ـ قد جعل الجوَّ أداةً للشيطان يصل بها إلى القلب، من غير أن يدخل فيه.

قال: ويعلم ما يحدث في القلب، وليس ذلك بغيب؛ لأن اللّه ـ سبحانه ـ قد جعل عليه دليلاً، مثل ذلك أن يشير الرجل إلى الرجل أن أَقْبِلْ أو أَدْبِرْ، فيعلم ما يريد، فكذلك إذا فعل الإنسان فعلاً يريد شيئاً من البرّ عرف الشيطان ذلك بالدليل، فينهى الإنسان عنه.

٣ ـ وقال هشام في الملائكة: إنهم مأمورون منهيُّون، لقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ وَمَن يَقُلۡ مِنۡهُمۡ إِنِّىٓ إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجۡزِيهِ جَهَنَّمَۚ﴾ [الأنبياء: ٢٩]، وقال: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ۩﴾ [النحل: ٥٠].

---

(١) الملل والنحل: ١/١٤٩ ـ ١٥١.

٤ - وكان هشام يقول في الزلازل: إن اللّٰه - سبحانه - خلق الأرض من طبائع مختلفة يمسك بعضها بعضاً، فإذا ضعفت طبيعةٌ منها غلبت الأخرى فكانت الزلزلة، وإن ضعفت أشدَّ من ذلك كان الخسف[١].

٥ - وكان يقول في السحر: إنه خديعة وَمَخاريق[٢]، ولا يجوز أن يقلب الساحر إنساناً حماراً، أو العصا حية.

وحكى عنه «زرقان» أنه كان يجيز المشيَ على الماء لغير نبيّ، ولا يجوز أن تظهر الأعلام على غير نبيّ.

٦ - وكان يقول في المطر: جائزٌ أن يكون ماءً يُصْعِدُه اللّٰه ثم يمطره على الناس وجائزٌ أن يكونَ اللّٰه يخترعه في الجو ثم يمطره، وكان يزعم أن الجو جسم رقيق.

* * *

٣٦

رجال الرافضة ومؤلفو كتبهم

«هشام بن الحكم» وهو قطعيّ، و«علي بن منصور» و«يونس بن عبد الرحمٰن القمِّي» و«السكاك» و«أبو الأحوص داود بن راشد البصري»[٣].

ومن رُوَاة الحديث: «الفضل بن شاذان» و«الحسين بن أشكيب» و«الحسين بن سعيد».

وقد انتحلهم «أبو عيسى الوراق» و«ابن الراوندي» وألَّفَا لهم كتباً في الإمامة.

والتشيع غالب على أهل قُمّ[٤]، وبلاد إدريس بن إدريس وهي طنْجَة[٥]، وما والاها، والكوفة.

* * *

---

(١) الفَرْق بين الفِرَق: ٥١.

(٢) مخاريق: يقولون: «مخرق الرجل مخرقة». موّه وكذب، والأصل في هذه المادة: المخراق، بزنة مفتاح، وهو من لعب الصبيان، خرقة تفتل ويضرب بعضُهم بعضاً بها، وفيها يقول عمرو بن كلثوم:

كأن سيوفنا فينا وفيهم مخاريق بأيدي لاعبينا

(٣) منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٤٠، والملل والنحل: ١/ ١٥٥.

(٤) قُم - بضم القاف وتشديد الميم - مدينة أول من مصَّرها طلحة بن الأحوص الأشعري، أهلها كلهم شيعة إمامية، والأصل في ذلك أن سعد بن عبد اللّٰه بن سعد بن مالك بن عامر الأشعري كان قد ربي بالكوفة، فانتقل منها إلى قم، وكان إمامياً، وهو الذي نقل التشيع إلى أهلها، فلا يوجد بها سنيٌّ قط» معجم البلدان لياقوت الحموي.

(٥) طنجة: بفتح الطاء وسكون النون - مدينة أزلية، آبارها ظاهرة، بناؤها بالحجارة، قائمة على =

وحكى «سليمان بن جرير الزيدي» أن فرقة من الإمامية تزعم أن الأمر بعد النبيّ ﷺ إلى عليّ بن أبي طالب يصنع بالإمامة ما أَحَبَّ: إن شاء جعلها لنفسه، وإن ولّاها غيره كان ذلك جائزاً إن كان ذلك عدلاً، وله في ذلك النيابة إذا نفى، والتسليم إن شاء ورضي.

وأن فرقة أخرى قالت: إن الدين كله في يديْ علي بن أبي طالب، وإنه يسند إليه، وأوجبوا قطع الشهادة على سريرته، وأن الإمامة بعده في جماعة أهل البيت، غير أنهم خالفوا الفرقة الأولى في شيئين:

أحدهما: أنهم يزعمون أن علياً تولى أبا بكر وعمر على الصحة وسلم ببيعتهما.

والآخر: أنهم لا يثبتون العصمة لجماعة أهل البيت كما يثبت أولئك، ولكنهم يَرْجُونَ ذلك لهم، وأن يصيروا جميعاً إلى ثواب الله ورحمته.

* * *

الزيدية من الشيعة

والصنف الثالث من الأصناف الثلاثة التي ذكرناها أن الشيعة يجمعها ثلاثة أصناف، وهم «الزيدية»[(١)].

وإنما سُمُّوا «زيدية» لتمسكهم بقول «زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب»[(٢)].

وكان زيد بن علي بُويع له بالكوفة في أيام هشام بن عبد الملك، وكان أميرُ

= البحر، والمدينة العامرة اليوم على ميل من البحر، وليس لها سور، وهي على ظهر الجبل. ماؤها في قناة يجري إليها عن موضع لا يعرفون منبعه على الحقيقة، وهي خصبة، بينها وبين سبتة مسيرة يوم وأحد». معجم البلدان لياقوت الحموي.

(١) الزيدية: المقالات والفرق: ١١، ١٨ ـ ١٩، ٤٠، ٥٠، ٧١ ـ ٧٤، ٩٤ و١٤٩، مروج الذهب ٣/ ٢٢٠ ـ ٢٢١، (ويشمل أسماء فرق الزيدية، فلا داعي لتكرارها عند ذكر كل فرقة) مقاتل الطالبيين: ١٤٥ التنبيه والرد: ٥، ٣٣، ٣٤ و١٦٤، الفَرْق بين الفِرَق: ٢١ و٢٢، التبصير في الدين: ٣٢، الملل والنحل: ١/ ١٢٤ ـ ١٣٠، الحور العين: ١٤٧ ـ ١٤٨، ١٥٠ ـ ١٥٢، ١٥٤ ـ ١٥٦، ١٨٥، ١٩٦، ٢٠٢. اعتقادات فرق المسلمين: ٥٢، منهاج السنة النبوية: ١/ ٨، البداية والنهاية: ٧/ ٤١ أحدث سنة ١٢٢هـ، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥١.

(٢) هو زيد بن علي بن الحسين سبط أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب ـ كرم الله وجهه ـ يكنى بأبي الحسين، كان المرجئة وأهل النسك لا يعدلون بزيد أحداً، خرج أيام هشام بن عبد الملك وتابعه خلق وكان خروجه قبل الأجل المضروب بينه وبين أهل الأمصار، فخرج إليه يوسف بن عمر وكان مصرع الإمام زيد على يديه سنة ١٢٢هـ. =

الكوفة يوسفَ بن عمر الثقفي، وكان زيد بن علي يُفَضِّل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله ﷺ، ويتولىٰ[1] أبا بكر وعمر، ويرى الخروج على أئمة الجور، فلما ظهر في الكوفة في أصحابه الذين بايعوه سَمِع من بعضهم الطعْنَ على أبي بكر وعمر، فأنكر ذلك على مَنْ سمعه منه، فتفرق عنه الذين بايعوه، فقال لهم: «رفضتموني» فيقال: إنهم سُمُّوا الرافضة لقول زيد لهم: «رفضتموني» وبقي في شِرْذِمة، فقاتل يوسف بن عمر، فقُتل، ودفن ليلاً، وكان معه نصر بن خزيمة العبسي، ثم إنه ظُهر على قبره، فنبشَ وصلب عرياناً، وله قصة يطول سَرْدُها، ولو ذكرناها لطال بذكرها الكتاب.

ثم خرج ابنه «يحيى بن زيد»[2] بعده في أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك، فوجَّه إليه نصرُ بن سَيَّار صاحب خراسان بصاحب شرطته سَلْم بن أَحْوَز المازني فقتله.

وقال يحيى بن زيد في أبيه زيد لما قتل بالكوفة:

خليليَّ عَنِّي بالمدينة بلِّغا ... بني هاشم أهلَ النُّهى والتجارِب
فحتى متى مَرْوَانُ يقتلُ منكم ... خيارَكُم والدهرُ جمُّ العجائبِ
وحتى متى تَرْضَوْنَ بالخسف منهمُ؟ ... وكنتم أباةَ الخسفِ عند التجاربِ
لكل قتيلٍ معشرٌ يطلبونه ... وليس لزيد بالعراقين طالب

وقال «دِعْبِلُ الخزاعي» يرثي يحيى بن زيد:

قبورٌ بكُوفان، وأخرى بطَيْبَة ... وأخرى بفخٍّ نالها صلواتي[3]
وأخرى بأرض الجوزجان مَحَلُّها ... وأخرى بباخَمْرَا لدى الغَرَبات[4]

= انظر: مروج الذهب: ٣/ ٢٢٠ ـ ٢٢١، مقاتل الطالبين: ١٢٧ ـ ١٥١. البداية والنهاية: ٧/ ٤١ وما بعدها وكذلك كتب التاريخ أحداث سنة ١٢٢هـ. وسواها.

(١) يتولى: يعترف بالولاية، ذلك لأن زيد بن علي بن الحسين رفض لعن أبي بكر وعمر، كما فعل الغلاة من الشيعة الروافض وكان يقول عنهما: هما وزيرا جدي محمد ﷺ.

(٢) يحيى بن زيد: انظر مروج الذهب: ٣/ ٢٢٥، مقاتل الطالبين: ١٥٢ ـ ١٥٨، البداية والنهاية: ٧/ ٦٤. أحداث سنة ١٣١هـ.

(٣) كوفان: عنى بها الشاعر: الكوفة وفيها قتل أمير المؤمنين علي ـ كرم الله وجه ـ
وطيبة: المدينة المنورة، مدينة الرسول ﷺ وفيها قتل جماعة من آل البيت، منهم محمد بن عبد الله بن الحسن على يدي عيسى بن موسى الهاشمي.
وفخ: بفتح الأول وتشديد الثاني ـ وادٍ بمكة. وفيه قتل الحسين بن علي بن الحسن... في ذي القعدة سنة ١٦٩هـ. (انظر معجم البلدان: كوفة، طيبة وفخ).

(٤) الجوزجان: اسم كورة من كور بلخ بخراسان. =

يعني بالقبور التي بأرض الجوزجان «يحيى بن زيد» ومن قتل معه.

والزيدية ست فرق[1]:

الجارودية[2]:

١ ـ فمنهم «الجارودية» أصحاب «أبي الجارود».

وإنما سموا «جارُودية» لأنهم قالوا بقول «أبي الجارود».

يزعمون أن النبيّ ـ ﷺ ـ نصَّ على «عليّ بن أبي طالب» بالوصف لا بالتسمية، فكان هو الإمامَ مِنْ بعده، وأن الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول ﷺ، ثم «الحسن» من بعد عليّ هو الإمام، ثم «الحسين» هو الإمام من بعد الحسن.

وافترقت الجارودية فرقتين:

فرقة زعمت أن علياً نص على إمامة «الحسن» وأن الحسن نص على إمامة «الحسين» ثم هي شورى في ولد الحسن وولد الحسين، فمن خرج منهم يدعو إلى سبيل ربه، وكان عالماً فاضلاً فهو الإمام.

وفرقة زعمت أن النبيّ ﷺ نص على «الحسن» بعد عليّ، وعلى «الحسين» بعد الحسن، ليقوم واحد بعد واحد.

وافترقت الجارودية في نوع آخر ثلاث فرق:

فزعمت فرقة أن «محمد بن عبد اللّه بن الحسن» لم يمت وأنه يخرج ويغلب.

وفرقة أخرى زعمت أن «محمد بن القاسم» صاحب الطَالِقَان حي لم يمت، وأنه يخرج ويغلب.

وفرقة قالت مثل ذلك في «يحيى بن عمر» صاحب الكوفة.

= باخمرا: موضع بين الكوفة وواسط، وهو إلى الكوفة أقرب وفي الموضعين قتل نفر من آل البيت.

الغربات: جمع غربة (بالتحريك): وهي عند أهل الحجاز شجرة ضخمة شاكة خضراء يتخذ منها القطران. (انظر معجم البلدان).

(١) مروج الذهب: ٣/ ٢٢٠.

(٢) الجارودية: المقالات والفرق: ١٨، ٨١ و١٥٨، مروج الذهب: ٣/ ٢٢٠، التنبيه والرد: ٢٣، الفَرْق بين الفِرَق: ٢١، التبصير في الدين: ٣٣، الملل والنحل: ١/ ١٢٦ ـ ١٢٨، الحور العين: ١٥٥ ـ ١٥٦، ٢٥٢، ٢٦١، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٢، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٦٥، التعريفات: ٧٣، الفرق الإسلامية: ١٨، ٨١، ١٥٨.

السليمانية[١]:

٢ ـ والفرقة الثانية من الزيدية «السليمانية» أصحاب «سليمان بن جرير الزيدي».

يزعمون أن الإمامة شُورى، وأنها تصلحُ بعقد رجلين من خيار المسلمين، وأنها قد تصلح في المفضول وإن كان الفاضل أفضل في كل حال، ويثبتون إمامة الشيخين أبي بكر وعمر.

وحكى «زُرْقان» عن سليمان بن جرير أنه كان يزعم أن بيعة أبي بكر وعمر خطأ لا يستحقان عليها اسم الفسق من قبل التأويل، وأنَّ الأمة قد تركت الأصلح في بيعتهم إياهما.

وكان سليمانُ بن جرير يُقْدِم على عثمان ويكفره عند الأحداث التي نُقِمَتْ عليه، ويزعم أنه قد ثبت عنده أن علي بن أبي طالب لا يضل، ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة، ولا يوجب علم هذه النكتة على العامة، إذ كان إنما تجب هذه النكتة من طريق الروايات الصحيحة عنده.

البترية[٢]:

٣ ـ والفرقة الثالثة من الزيدية «البُتْرِية» أصحاب «الحسن بن صالح بن حيّ» وأصحاب «كثير النَّوَّاء».

وإنما سموا «بُتْرِية» لأن «كثيراً» كان يلقب بالأبتر.

يزعمون أن علياً أفضلُ الناس بعد رسول اللّه ﷺ، وأولاهم بالإمامة، وأنَّ بيعة أبي بكر وعمر ليست بخطأ لأن علياً ترك ذلك لهما، ويقفون في عثمان وفي قَتَلَته، ولا يُقْدِمون عليه بإكفار.

وينكرون رجعة الأموات إلى الدنيا، ولا يَرَوْنَ لعليّ ـ كرم اللّه وجهه! ـ إمامة إلا حين بويع.

وقد حُكي أنَّ «الحسن بن صالح بن حيّ» كان يتبرأ من عثمان ـ رضوان اللّه عليه! ـ بعد الأحداث التي نُقِمت عليه.

---

(١) السليمانية: الفَرْق بين الفِرَق: ٢١، التبصير في الدين: ٣٣، الملل والنحل: ١٢٨ ـ ١٢٩، الحور العين: ١٥٥، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٢، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٦٥. التعريفات: ١٢١.

(٢) البترية: المقالات والفرق: ٦ ـ ٧، ١٠، ١٨، ٧٣، ٧٨، ١٣٤ و١٤٠، الفَرْق بين الفِرَق: ٢١، التبصير في الدين: ٣٣ (وذكرها باسم الأبترية) الملل والنحل: ١/ ١٢٩ ـ ١٣٠، الحور العين: ١٥٠ ـ ١٥١ و١٥٥، منهاج السنة النبوية: ١/ ٢٦٥، التعريفات: ٤٢.

النعيمية:

٤ ـ والفرقة الرابعة من الزيدية «النعيمية» أصحاب «نعيم بن اليمان».

يزعمون أن عليًا كان مستحقاً للإمامة، وأنه أفضل الناس بعد رسول اللّه ﷺ! وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ إثم في أن وَلَّتْ أبا بكر وعمر ـ رضوان اللّه عليهما! ـ ولكنها مخطئة خطأً بيناً في ترك الأفضل، وتبرأوا من عثمان، ومن مُحَارب علي، وشهدوا عليه بالكفر.

٥ ـ والفرقة الخامسة من الزيدية: يتبرَّأون من أبي بكر وعمر، ولا ينكرون رجعة الأموات قبل يوم القيامة.

اليعقوبية[1]:

٦ ـ والفرقة السادسة من الزيدية يتولوْن أبا بكر وعمر، ولا يتبرأون ممن برئ منهما، وينكرون رَجْعَة الأموات، ويتبرّأون ممن دان بها، وهم اليعقوبية أصحاب رجل يدعى «يعقوب».

٣٧

قول الزيدية في البارئ ـ عزّ وجلّ ـ

واختلفت الزيدية في البارئ ـ عزّ وجلّ ـ: أيقال إنه شيء أم لا؟

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم ـ وهم جمهور الزيدية ـ يزعمون أنَّ البارئ ـ عزّ وجلّ ـ شي لا كالأشياء ولا تشبهه الأشياء.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: لا يقولون إن البارئ شيءً، فإن قيل لهم: أفتقولون: «إنَّهُ ليس بشيء؟» قالوا: لا نقول إنه ليس بشيء.



قولهم في الأسماء والصفات

واختلفت الزيدية في الأسماء والصفات.

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: أصحاب «سليمان بن جرير الزيدي».

---

(١) اليعقوبية: المقالات والفرق: ٧١ و٢٠٢، الحور العين: ١٤٥ و٢٤٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٨٤.

يزعمون أن الباريء عالم بعلم لا هو هو ولا غيره، وأن علمه شيءٌ، قادرٌ بقدرة لا هي هو ولا غيره، وأن قدرته شيءٌ، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس، كالحياة والسمع والبصر، وسائر صفات الذات، ولا يقولون: إن الصفات أشياء.

ويقولون: وجه اللّه هو اللّه، ويزعمون أن اللّه ـ سبحانه ـ! لم يزل مريداً، وأنه لم يزل كارهاً للمعاصي ولأن يُعْصى، وأن الإرادة للشيء هي الكراهة لضده، وكذلك لم يزل راضياً، ولم يزل ساخطاً، وسخطه على الكافرين هو رضاه بتعذيبهم، ورضاه بتعذيبهم هو سَخَطُه عليهم، ورضا اللّه عن المؤمنين هو أن لا يعذبهم، وسخطه أن يعذبهم هو رضاه أن يغفر لهم، وقالوا: ولا نقول سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الباريء ـ عزّ وجلّ ـ عالم قادرٌ سميعٌ بصير بغير علم وحياة وقدرة وسمع وبصر، وكذلك قولهم في سائر صفات الذات، ويمنعون أن يقولوا: لم يزل الباريء مريداً، ولم يزل كارهاً، ولم يزل راضياً، ولم يزل ساخطاً.

٣٩

قول الزيدية في قدرة الباريء على الظلم والكذب

واختلفت الزيدية في الباريء ـ عزّ وجلّ ـ: هل يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب؟

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: أصحاب «سليمان بن جرير الزيدي».

يزعمون أن الباريء لا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور، ولا يقال: «لا يقدر»؛ لأنه يستحيل أن يظلم ويكذب، وأحالوا قول القائل: «يقدر اللّه على أن يظلم ويكذب»، وأحالوا سؤاله.

وكان سليمان بن جرير يجيب عن قول القائل: «يقدر اللّه على ما علم أنه لا يفعله؟» أن هذا الكلام له وجهان: إنْ كان السائل يعني ما علمه أنه لا يفعله مما جاء الخبر بأنه لا يفعله، فلا يجوز القول: «يقدر عليه»، ولا «لا يقدر عليه»، لأن القول بذلك محال، وأما ما لم يأت به خبر، فإن كان مما في العقول دَفْعُه فإن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لا يوصف به، وإن مَنْ وَصَفَهُ به مُحِيل، فالجواب في ذلك مثل

الجواب فيما جاء الخبر بأنه لا يكون، وأمّا ما لم يأت به خبرٌ وليس في العقول ما يدفعه، فإن القول «إنه يقدر على ذلك» جائز، وإنما جاز القولُ في ذلك لجهلنا بالمغيب فيه، ولأنه ليس في عقولنا ما يدفعه، وإنا قد رأينا مثله مخلوقاً.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنَّ الباريء ـ عزّ وجلّ ـ يوصف بالقدرة على أن يظلم ويكذب، ولا يظلم ولا يكذب، وأنه قادر على ما علم وأخبر أنه لا يفعله أن يفعله.

٤٠

قول الزيدية في خلق الأعمال

واختلفت الزيدية في خلق الأعمال.

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة للّه، خَلَقَها وأبدعها واخترعها بعد أن لم تكن، فهي محدثة له مخترعة.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنها غير مخلوقة للّه، ولا محدثة له مخترعة، وإنما هي كَسْبٌ للعباد أَحْدَثوها واخترعوها وأَبْدَعُوها وفَعَلُوها.

٤١

قول الزيدية في الاستطاعة

واختلفت الزيدية في الاستطاعة.

وهم ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الاستطاعة مع الفعل، والأمر قبل الفعل، والشيء الذي يفعل به الإيمان هو الذي يفعل به الكفر، وهذا قول بعض الزيدية.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي مع الفعل مشغولة بالفعل في حال الفعل، وإنما يستطيع الفعل إذا فعله، وهكذا حكى بعضُ المتكلمين عن «سليمان بن جرير».

وقرأت في كتاب لسليمان بن جرير أن الاستطاعة بعضُ المستطيع، وأن الاستطاعة مجاورة له ممازجة كممازجة الدهنين.

٣ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الاستطاعة قبل الفعل، وأن الأمر قبل الفعل، وأنه لا يوصف الإنسان بأنه مستطيع للشيء قادر عليه في حال كونه.

(٤٢)

قول الزيدية في الإيمان والكفر

واختلفت الزيدية في الإيمان والكفر.

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الإيمان المعرفَةُ والإقرارُ واجتناب ما جاء فيه الوعيد، وجعلوا مواقعة ما فيه الوعيد كفراً، ليس بشرك ولا جُحُود، بل هو كفرُ نعمةٍ، وكذلك قولهم في المتأوِّلين إذا قالوا قولاً هو عصيان وفسق.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الإيمان جميعُ الطاعات، وليس ارتكاب كل ما جاء فيه الوعيد كفراً، وهذا قول قوم من متأخريهم، فأما جمهورهم وأوائلهم فقولهم القول الأول.

(٤٣)

قول الزيدية في مرتكب الكبيرة

وأجمعت الزيديّة أن أصحاب الكبائر كلهم مُعَذَّبون في النار خالدون فيها، مخلدون أبداً، لا يُخْرَجون منها ولا يُغَيَّبُون عنها.

وأجمعوا جميعاً على تصويب علي بن أبي طالب في حربه، وعلى تخطئة من خالفه.

(٤٤)

قولهم في اجتهاد الرأي

واختلفت الزيدية في اجتهاد الرأي:

وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن اجتهاد الرأي جائز في الأحكام.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم: ينكرون ذلك، وينكرون الاجتهاد في الأحكام.

(٤٥)

قولهم في تحكيم علي

وأجمعت الزيدية أن علياً كان مصيباً في تحكيمه الحكَمَيْن، وأنه إنما حَكَّم لما خاف على عسكره الفسادَ، وكان الأمر عندهَ بيّناً واضحاً، فنظر للمسلمين ليتألّفهم، وإنّما أمرهما أن يحكما بكتاب اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ، فخالفا، فهما اللذان أخطآ، وأصاب هو.

(٤٦)

قولهم في الخروج على الأئمة وفي الصلاة خلف مخالفيهم

والزيدية بأجمعها، ترى السيف والعرض على أئمة الجور وإزالة الظلم وإقامة الحق.

وهي بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر، ولا تراها إلا خلف من ليس بفاسق.

وأجمعت الروافض والزيدية على تفضيل عليٍّ على سائر أصحاب رسول اللَّه ﷺ، وعلى أنّه ليس بعد النبيّ ﷺ أفضل منه.

* * *

ذكر من خرج من آل البيت

هذا ذكر مَنْ خرجَ من آل النبيّ ﷺ:

مقتل الحسين بن علي(١):

١ ـ خرج «الحسين بن علي بن أبي طالب» ـ رضي اللَّه عنه ـ منكراً على يزيد بن معاوية ما أظهر من ظلمه، فقُتِلَ بكربلاء ـ رضوان اللَّه عليه! ـ وحديثه مشهور، وقتله عمر بن سعد، وكان الذي أنفَذَ لمحاربته عبيدُ اللَّه بن زياد، وحُمل رأسُ الحسين إلى يزيد بن معاوية، فلما وضع بين يديه نكَتَ ثناياه ـ التي كان النبيّ ﷺ يقبلها ـ بقضيبه، وحمل إليه بنو الحسين وبناته وسائر

---

(١) مروج الذهب: ٣/ ٦٤ ـ ٧٢، مقاتل الطالبين: ٧٨ ـ ٧٩. (وفي الحاشية ذكر للكثير من المراجع مما يغني عن إعادة سردها هنا).

نسائه على الأقتاب، فهمّ بقتل الذكور، فكشف عن عاناتهم ينظر إليهم: هل أنبتوا أم لا؟ ثم مَنَّ عليهم.

وقُتل مع الحسين من آل النبيّ ﷺ ابنُه «علي الأكبر» ومن ولد أخيه الحسنِ «عبدُ اللّه بن الحسن» و«القاسمُ بنِ الحسن» و«أبو بكر بن الحسن» ومن إخوته «العباسُ بن علي» و«عبدُ اللّه بن علي» و«جعفر بن علي» و«عثمانُ بن علي» و«أبو بكر بن علي» و«محمدُ بن علي» وهو محمد الأصغر، ومن ولد جعفر بن أبي طالب «محمد بن عبد اللّه بن جعفر» و«عون بن عبد اللّه» ومن ولد عَقِيل «عبدُ اللّه بن عقيل» وقُتِلَ «مسلمُ بن عقيل» بالكوفة، و«عبدُ الرحمٰن بن عقيل» و«جعفر بن عقيل» و«عبدُ اللّه بن مسلم بن عقيل».

وفي قتل الحسين يقول «ابن أبي رمح الخزاعي»[1]:

وإنَّ قتيل الطّفِّ من آل هاشم ... أذلّ رقابا من قريش فذَلّتِ
مررت على أبياتِ آلِ محمدٍ ... فلم أرها أمثالَها يومَ حُلَّتِ
فلا يبعد اللّه الديارَ وأهلَها ... وإن أصبحت من أهلِها قد تخلَّتِ
وكانوا رجاءً ثمّ عادوا رزيةً ... لقد عَظُمَت تلك الرزايا وَجَلّتِ
ألم تر أنَّ الأرض أمْسَتْ مريضةً ... لِفَقْدِ حُسَيْنٍ والبلادُ اقْشَعَرَّتِ؟

وفي ذلك يقول «منصور النمري»:

متى يشفيك دَمْعُك من هُمُولِ ... وَيَبْرُدُ ما بقلبكَ منْ غَلِيلِ؟
ألا يا رُبَّ ذي حَزَن تَعَافَى ... بصبر فاستراحَ إلى العَوِيلِ
قتيلٌ ما قتيلُ بَني زيادٍ ... ألا بأبي ونفسي منْ قتيلِ
عَدَتْ بيضُ الصفائِح وَالعَوَالِي ... بأيدي كلِّ ذي نَسَبٍ دَخِيلِ
جنودُ ضلالةٍ بهمُ اسْتَدَلَّتْ ... عَلَى إسلام أبناء الجهولِ
غدا بِلِوَائِهِم عُمرُ بْنُ سعد ... فأوردهم عَلَى شربٍ وَبِيلِ
معاشر أودَعَتْ أيامُ بدر ... صُدُورَهُمُ وديعاتِ التبولِ
أُرِيقَ دمُ الحسين فلم يُرَاعُوا ... وفي الأحياء أمواتُ العقولِ

والقصيدة طويلة.

---

(١) الأبيات في مقاتل الطالبين: ١٢١ ـ ١٢٢ نسبها أبو الفرج الأصفهاني لسليمان بن قَتَّة مع زيادة وترتيب مختلف.

وفي ذلك قال «دِعْبل»[1]:

قبورٌ بكُوفَانٍ، وأخرى بِطَيْبَةٍ وأخرى بِفَخٍّ نالها صَلواتي
وأخرى بأَرْضِ الجوزجان محلها وأخرى بباخَمْرَا لدى الغَرَبَات
فأما المُمِضَّات التي لست واصفاً مبالغَهَا مني بكنه صفات
قبورٌ لدى النهرين من أرض كَرْبَلَا مُعَرَّسهُم منها بشط فرات

زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب[2]:

٢ ـ ثم خرج «زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» ـ رضوان اللَّه عليهم! ـ بالكوفة على هشام بن عبد الملك، ووالي العراق يومئذٍ يوسفُ بن عمر الثقفي، فَقُتِلَ بالمعركة وَدُفِنَ فعلم به يوسف بن عمر، فنبشه، وصلبه، ثم كتب هشام يأمر بأن يُحْرَق، فأحرق، ونُسِفَ رماده في الفرات.

وقال في ذلك يحيى بن زيد:

لكلِّ قَتيل مَعشرٌ يَطلبونه وليس لزيد بالعِرَاقَيْنِ طالِبُ

يحيى بن زيد[3]:

٣ ـ ثم خرج «يحيى بن زيد» بأرضِ الجوزجان على الوليد بنِ يزيد بن عبد الملك، فوجّهَ نصرُ بن سيَّار الليثي صاحبُ خراسان إلى يحيى بن زيد «سَلْمَ بن أحْوَز المازني»، فحارب يحيى بن زيد، فَقُتِلَ في المعركة، وَدُفِنَ في بعض الجبَّانات.

محمد بن عبد اللَّه بن الحسن بن الحسن[4]:

٤ ـ ثم خرج «محمد بن عبد اللَّه بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب» بالمدينة، وبويع له في الآفاق، فبعث إليه أبو جعفر المنصور بعيسى بن موسى وحُمَيْد بن قَحْطَبة، فحارب محمد حتى قتل. ومات تحت الهدم أبوه «عبدُ اللَّه بن الحسن بن الحسن» و«علي بن الحسن بن الحسن». وَقُتِلَ بسببه رجال من أهل بيته، ووَجّه محمد بن عبد اللَّه أخاه «إدريس بن عبد اللَّه» إلى المغرب، ولولده هناك مملكة.

---

(١) الأبيات وردت سابقاً ص: ٦٩.
(٢) ورد سابقاً ص: ٦٨.
(٣) ورد سابقاً ص: ٦٩.
(٤) مقاتل الطالبين: ٢٣٢ ـ ٢٩٩ وفي حاشية الصفحة ٢٣٢ ذكر العديد من المراجع مثل: مروج الذهب: ٣/ ٣٠٦ ـ ٣٠٨ و٣٥١ شرح ابن أبي الحديد، وكتب التاريخ حوادث سنة ١٤٥هـ، والبداية والنهاية: ٧/ ١٤٠ ـ ١٤٤.

إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن[1]:

٥ ـ ثم خرج بعد محمد بن عبد الله أخوه «إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب» بالبصرة، فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر السَّوَاد، وَشَخَص عن البصرة في المعتزلة وغيرهم من الزيدية يريد محاربة المنصور ومعه «عيسى بن زيد بن علي»، فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن سلم، فحاربهما إبراهيم حتى قتل، وقتلت المعتزلة بين يديه.

الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي[2]:

٦ ـ ثم خرج «الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب»، والتقوا بفخ، وبايعهُ الناسُ، وعسكر بفخ على ستة أميال من مكة، فخرج إليه عيسى بن موسى في أربعة آلاف، فقتل الحسين وأكثر مَنْ معه، ولم يجسر أحَدٌ أنْ يدفنهم، حتى أكلت السباع بعضَهم، وقُتِلَ مع الحسين صاحبِ فخ وبسببه رجالٌ من أهل بيته، وفي قتيل فخ يقول صاحب البصرة:

هاج التذكر للفؤاد سَقَامَا ونفى المنامَ فما أحِسُّ مناما
منع الرقادَ جفونَ عيني عُصْبَةٌ قُتِلُوا بمنعرج الحَجُونِ كراما

يحيى بن عبد الله[3]:

٧ ـ ثم خرج «يحيى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي» على «أبي جعفر»، وصار إلى الدَّيْلم، ثم قتل.

محمد بن جعفر بن يحيى[4]:

٨ ـ ثم خرج بتاهَرْتَ[5] السفلى «محمد بن جعفر بن يحيى بن عبد الله بن الحسن»، فغلبَ عليها، وصارت في أيديهم.

---

(١) مقاتل الطالبين: ٣١٥ ـ ٣٨٦، البداية والنهاية ٧/ ١٤٤ ـ ١٥١، وكتب التاريخ أحداث ١٤٥هـ.

(٢) مروج الذهب ٣/ ٣٣٦، مقاتل الطالبين: ٤٣١ ـ ٤٦٠، الكامل في التاريخ: ٥/ ٢٦٩ ـ ٢٦٨، البداية والنهاية: ٧/ ٢١٥، وكتب التاريخ أحداث سنة ١٦٩هـ.

(٣) مروج الذهب: ٣/ ٣٥٣، مقاتل الطالبين: ٤٦٣ ـ ٤٨٠، الكامل في التاريخ: ٥/ ٢٩١، والبداية والنهاية ٧/ ٢٢٥، وكتب التاريخ أحداث سنة ١٧٦هـ.

(٤) مروج الذهب: ٣/ ٣٥٣.

(٥) تاهرت: بفتح الهاء وسكون الراء وآخره تاء ـ اسم لمدينتين متقابلتين بأقصى المغرب، يقال لإحداهما: تاهرت القديمة، وللأخرى: تاهرت المحدثة بينهما وبين المسيلة ستة مراحل. (انظر معجم البلدان لياقوت).

محمد بن إبراهيم بن إسماعيل(١):

٩ ـ ثم خرج بالكوفة في أيام المأمون «محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي» ودعا إليه «أبو السرايا»، والمأمونُ بخُرَاسان، وأنفذ «زيد بن موسى بن جعفر بنِ محمد» داعيةً له إلى البصرة، ثم مات بعد أربعة أشهر من خروجه، ودُفن بالكوفة.

محمد بن محمد بن زيد بن علي(٢):

١٠ ـ فخرج بعده مع أبي السرايا «محمد بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» فهزم زهير بن المسيب، وهزم عبدوس بن محمد بن أبي خالد، وقتله، ثم توجّه إليه هَرْثمة بن أعين فهزمه، وهرب مع السرايا، فأَخِذَا في طريق خراسان، فَوُجّه بهما إلى الحسن بن سهل، فقتل أبا السرايا، وأظهر بعد ذلك موت محمد، ويقال: إنه حمل إلى المأمون وهو بمَرْوَ، فمات هناك.

إبراهيم بن موسى بن جعفر(٣):

١١ ـ وخرج باليمن والمأمونُ بخراسان «إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» داعيةً لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل صاحب أبي السرايا، فوجّهَ إليه المأمونُ جيشاً، فهزمه، وصار إلى العراق، فأمنه المأمون.

١٢ ـ وخرج بعد دخول المأمون بغدادَ أبو جعفر «إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد» فوجّهَ إليه المأمونُ دينار بن عبد الله، فصار إلى دينار في الأمان، وقدم به على المأمون، فمات.

محمد بن القاسم(٤):

١٣ ـ وخرج «محمد بن القاسم» من ولد الحسين بن علي، بخراسان، ببلدة يقال

---

(١) مروج الذهب: ٤/ ٢٦، مقاتل الطالبين: ٥١٨ ـ ٥٣٢، الكامل في التاريخ: ٥/ ٤١٦، البداية والنهاية: ٧/ ٣٠٢ ـ ٣٠٣، وكتب التاريخ أحداث سنة ١٩٩هـ.

(٢) مروج الذهب: ٤/ ٢٦، مقاتل الطالبين: ٥١٣ ـ ٥٣٦، الكامل في التاريخ: ٥/ ٤٢١، و٤٤٠، البداية والنهاية: ٧/ ٣٠٧، وكتب التاريخ أحداث سنة ٢٠١هـ.

(٣) مروج الذهب: ٤/ ٢٨، مقاتل الطالبين: ٥١٧ في الحاشية، الكامل في التاريخ: ٥/ ٤٢٢، البداية والنهاية: ٧/ ٣٠٤، وكتب التاريخ أحداث سنة ٢٠٠هـ.

(٤) مروج الذهب: ٤/ ٥٢ ـ ٥٣، مقاتل الطالبين: ٥٧٧ ـ ٥٨٨، البداية والنهاية: ٧/ ٣٤٣، وكتب التاريخ أحدث سنة ٢١٩هـ.

لها طالقان، في خلافة المعتصم، فوجّه إليه عبدُ اللّه بن طاهر ـ وهو على خراسان ـ جيشاً، فانهزم محمد، ثم قدر عليه عبد اللّه بن طاهر، فحمله إلى المعتصم فحبسه معه في قصره، فاختلف الناس في أمره: فمن قائل يقول: هرب، ومن قائل يقول: مات، ومن الزيدية من يزعم أنه حيٌّ، وأنه سيخرج.

محمد بن جعفر بن محمد بن علي[1]:

١٤ ـ وخرج «محمد بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي» بمكة، وكان يلقب بديباجة؛ لحسن وجهه، داعيةً لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم، فلما مات محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم دعا لنفسه، فوجّه إليه المأمونُ عيسى الجلودي، فظفر به، فحمله إلى المأمون ببغداد، ثم أخرجه معه، فمات بجرجان.

الأفطس[2]:

١٥ ـ وخرج «الأفطس» بالمدينة داعية لمحمد بن إبراهيم بن إسماعيل، فلما مات محمد بن إبراهيم دعا إلى نفسه.

علي بن محمد بن عيسى[3]:

١٦ ـ وخرج «علي بن محمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» بعده في خلافة المعتصم، فقتله بنو مرة بن عامر.

الحسن بن زيد بن الحسن بن علي[4]:

١٧ ـ ثم خرج «الحسن بن زيد بن الحسن بن علي بن أبي طالب» بطبرستان، في سنة خمسين ومائتين، والعامل بها سليمانُ بن عبد اللّه بن طاهر، فغلب عليها وعلى جرجان بعد حروب كثيرة، ثم خلف من بعده «محمد بن زيد» أخوه، ثم قتل محمد بن زيد بعد محاربة كانت بينه وبين محمد بن هارون.

---

(١) مروج الذهب: ٢٦/٤، مقاتل الطالبين: ٥٣٧ ـ ٥٤١، الكامل في التاريخ: ٥/ ٤٢٢، البداية والنهاية: ٧/ ٣٠٤، وكتب التاريخ أحداث سنة ٢٠٠هـ.

(٢) الأفطس: مروج الذهب: ٤/ ٢٧ (وفيه يذكره بابن الأفطس) مقاتل الطالبين: (حاشية ص٥٣٩ عن الطبري). الكامل في التاريخ: ٥/ ٤٢٢، والبداية والنهاية ٧/ ٣٠٣، وكتب التاريخ أحداث سنة ١٩٩هـ.

(٣) مقاتل الطالبين: ٥٩٣.

(٤) مروج الذهب: ٤/ ١٥٣، البداية والنهاية: ٧/ ٤٢١، وانظر كتب التواريخ أحداث سنة ٢٥٠هـ وخلافة المستعين باللّه.

الكوكبي[١]:

١٨ - وخرج بقزْوِين «الكوكبي»، وهو من ولد الأزْقَطِ، واسمه الحسين بن أحمد بن إسماعيل» من ولد الحسين بن علي بن أبي طالب، فغلب عليها ثم هزمه بعض الأتراك.

يحيى بن عمر بن يحيى[٢]:

١٩ - وخرج بالكوفة أيام المستعين «أبو الحسين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» فوجَّهَ إليه الحسين بن إسماعيل بأمر محمد بن عبد اللّه بن طاهر، فقتل أبا الحسين.

الحمزي[٣]:

٢٠ - وخرج أيام المستعين أيضاً «الحمزي الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد اللّه» من ولد الحسين بن علي، فظُفِر به، وأخذ وحُبس، إلى أن أطلقه المعتمد.

ابن الأفطس:

٢١ - وخرج بسواد الكوفة أيامَ فتنة المستعين ابنُ الأفْطَسِ.

إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم[٤]:

٢٢ - وخرج بسواد المدينة مدينة الرسول ﷺ سنة خمسين ومائتين «إسماعيل بن يوسف بن إبراهيم»، من ولد الحسن بن علي، فغلب عليها، وتوفي لليلتين خلتا من ربيع الأول سنة اثنتين وخمسين ومائتين، وخَلَفَ أخوه بعده «محمد بن يوسف» فقطع الميرَةَ على أهل المدينة، وما زال على أمره إلى أن خرج أبو الساج إلى مكة والمدينة، فقتل خلقاً كثيراً من أصحابه، وهرب محمد فمات في هربه.

عبد اللّه بن معاوية[٥]:

٢٣ - وخرج بالكوفة في آخر أيام بني أمية «عبد اللّه بن معاوية بن

---

(١) مروج الذهب: ٤/ ١٥٤، البداية والنهاية: ٧/ ٤٢٤. وانظر أحداث ٢٥٠ و٢٥١هـ. في كتب التاريخ.

(٢) مروج الذهب: ٤/ ١٤٧ ـ ١٥١، مقاتل الطالبين: ٦٣٩ ـ ٦٦٤، البداية والنهاية ٧/ ٤١٩ وما بعدها وانظر كتب التاريخ أحداث ٢٤٨ ـ ٢٥٠هـ.

(٣) مروج الذهب: ٤/ ١٥٤، مقاتل الطالبين: ٦٦٥.

(٤) مروج الذهب: ٤/ ١٨٠، مقاتل الطالبين: ٦٦٩.

(٥) مروج الذهب: ١/ ٢٤٣، مقاتل الطالبين: ١٦١ ـ ١٦٩، الكامل في التاريخ ٥/ ٥ ـ ٧، البداية والنهاية: ٧/ ٨٤، وانظر حوادث سنة ١٢٧هـ.

عبد اللّه بن جعفر بن أبي طالب»، فحاربه عبد اللّهبن عمر، فهزمه.

ومضى «عبد اللّه بن معاوية» إلى فارس، فغلب عليها وعلى أصبهان، ثم مات بفارس.

صاحب البصرة[1]:

٢٤ ـ وخرج «صاحب البصرة»، وكان يدعي أنه «علي بن محمد بن علي بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب»، وسمعتُ من يذكر أنه كان يَدَّعِي أنه «علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» وأنصارُهُ الزنج، وغلب على البصرة سنة سبع وخمسين، وقتل سنة سبعين ومائتين، قتله أبو أحمد الموَفّق باللّه ابن المتوكل على اللّه.

المقتول على الدكة:

٢٥ ـ وخرج بأرض الشأم «المقتول على الدكة» فظفر به المكتفي باللّه بعد حروب ووقائع كانت.

***

تم كلامُ الرافضة، واللّه ولي التوفيق

يتلوه كلام الخوارج، وباللّه نستعين

---

(١) مروج الذهب: ٤/١٩٩ ـ ٢٠٧، مقاتل الطالبين ٦٩٧، البداية والنهاية: ٧/٤٤٣ ـ ٤٦٠. وانظر في كتب التاريخ الحديث عن ثورة الزنج ما بين عامي ٢٥٧هـ و٢٧٠هـ.

مقالات الخوارج[1]

٤٧

جِمَاع رأي الخوارج

أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب ـ رضوان اللّه عليه! ـ أن حَكَّمَ، وهم مختلفون: هل كفره شِرْك أم لا؟

وأجمعوا على أن كل كبيرة كُفْر، إلا «النَّجَدَات»[2] فإنها لا تقول ذلك.

وأجمعوا على أن اللّه ـ سبحانه! ـ يعذب أصحابَ الكبائر عذاباً دائماً، إلا «النَّجَدَات» أصحاب «نَجْدَة».

وأول مَنْ أحدث الخلاف بينهم «نافعُ بن الأزرق الْحَنَفي»[3].

والذي أَحْدَثَهُ البراءة من القَعَدة[4]، والمحنة لمن قصد عسكره، وإكفار مَنْ لم يهاجر إليه.

---

(١) الخوارج: المقالات والفرق: ٥، ٨، ١٢، ١٤ ـ ١٥، ٨٥ و١٣٠، مروج الذهب: ٢/ ٤٠٥ وما بعد، مقاتل الطالبين: ٣٢، ٥٦، ٧٠٩، التنبيه والرد: ٤ ـ ٥، ٧، ٤٧، ٥١ ـ ٥٣، ١٧٨، ١٨٠ ـ ١٨٢. الفَرْق بين الفِرَق: ٥٤ ـ ٨٠ و١٩٧ و١٩٨، التبصير في الدين: ٢٦، ٤٦ ـ ٦٠، الملل والنحل: ١/ ٩١ ـ ١٠٩، الحور العين: ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٦، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٢، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٧٣، تلبيس إبليس: ٨٦ ـ ٩٣، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٦ ـ ٥١، البداية والنهاية: ٥/ ٥٠٩ وما بعدها. الفرق الإسلامية: ٦٢ ـ ٨١، التعريفات: ١٠٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤ ـ ٣٥٦. هذا إلى جانب كتب التاريخ أحداث ٣٧هـ وما بعدها والكتب والدراسات الخاصة بالخوارج وفرقهم.

(٢) النجدات: المقالات والفرق: ٨، ١٤٢، وورد باسم النجدية، التنبيه والرد: ٥١ ـ ٥٢ و١٧٩، الفَرْق بين الفِرَق: ٦٣ ـ ٦٥، التبصير في الدين: ٥٠، الملل والنحل: ١/ ٩٧ ـ ٩٩، الحور العين: ١٥٠، ٢٥٦، ووردت باسم النجدية في ١٧٠، ١٧٨ و٢٧٥، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٧، الفرق الإسلامية: ٦٦ ـ ٦٧، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤.

(٣) نافع بن الأزرق بن قيس، . . خرج بالبصرة أيام عبد اللّه بن الزبير، وفي سنة ١٦٥ اشتدت شوكته فبعث إليه عبد اللّه بن الحارث مسلم بن عبس على رأس جيش كثيف، فكانت بين الجمعين وقعة عظيمة قُتل فيها أميرا الجيشين: مسلم ونافع وكان ذلك في جمادى الآخرة.

(٤) القَعَدة: جمع قاعدة، وهم قوم يرون تزيين التحكيم، وفيهم قال أبو نواس:

فكأني وما ازين منها قعدي يزين التحكيما =

ويقال: إن أول من أحدث هذا القول «عبد ربه الكبير».

ويقال: إن المبتدع لهذا القول رجلٌ كان يقال له «عبد اللّه بن الوضين».

قالوا: وقد كان نافع خالَفَه في أول أمره، وبرئ منه، فلما مات عبد اللّه صار نافع إلى قوله، وزعم أن الحقَّ كان في يَدِهِ، ولم يكفر نفسه بخلافه إياه حين خالفه، ولا أكْفَر الذين خالفوا عبدَ اللّه قبل موته، وأكفر مَنْ يخالفه فيما بعده.

و«الأزارقة»[1] لا تتبرأ ممن تقدمها مِنْ سَلفها من الخوارج في تولِّيهم القَعَدَةَ الذين لا يخرجون، ولا تتبرأ أيضاً من سَلَفها من الخوارج في تركهم إكفارَ القَعَدة والمحنة لمن هاجر إليهم، ويقولون: هذا تبيَّنَ لنا وخفي عليهم.

والأزارقة تقول: إن كل كبيرة كفر، وإن الدار دار كفر، يعنون دار مخالفيهم، وإن كل مرتكب معصيةٍ كبيرة ففي النار خالداً مخلداً، ويكفرون عليًّا ـ رضوان اللّه عليه! ـ في التحكيم، ويكفِّرُون الْحَكَمَين: أبا موسى، وعمرو بن العاص، ويرون قتل الأطفال.

وكانت «الأزارقة» عَقَدَت الأمر «لِقَطَرِيّ بن الفُجَاءة» وكان قطري إذا خرج في السَّرايا استخلف رَجُلاً من بني تميم على العسكر، وكانت فيه فَظَاظة.

فشكَت الأزارقة ذلك إليه، فقال: لست أستخلفه بعدُ، ثم إنه خرج في سرية وأصبح الناسُ في العسكر فصلى بهم ذلك الرجلُ الفجرَ فقالوا لقطري: ألم تزعم أنك لا تستخلفه؟ وعاتبوه، وكان مِنَ الذين عاتبوهُ «عمرو القنَا» و«عبيدة بن هلال» و«عبد ربه الصغير» و«عبد ربه الكبير» فقال لهم: جئتموني كُفَاراً حلال دماؤكم؟! فقام «صالح بن مخراق» فلم يَدَعْ في القرآن موضع سجدة إلا قرأها وسجد، ثم قال: أكفاراً تَرَانا؟ تُبْ مما قلت، فقال: يا هؤلاء، إنما استفهمتكم، فقالوا: لا بد من توبتك، فخلعوه، وصار قَطَرِيٌّ إلى طبرستان، فغلب عليها.

وكان سبب الخلاف الذي أحدثه «نافع» أن امرأة من أهل اليمن عربية ترى رَأْيَ الخوارج تزوجت رجلاً من الموالي على رأيها، فقال لها أهلُ بيتها: فضحتِنا،

= كلٌ عن حمله السلاح إلى الحرب، فأوصى المطيقَ ألّا يقيما

والقعد (محركة) جمع قاعد، وفي الأساس للزمخشري: القعدة، قوم من الخوارج قعدوا عن نصرة علي ـ كرم اللّه وجهه ـ ومقاتلته، وهم يرون التحكيم حقاً...».

(١) الأزراقة: المقالات والفرق: ٨٥، ٢٢٢، التنبيه والرد: ٤، ٥١، ١٧٨، الفَرْق بين الفِرَق: ٦٠ ـ ٦٣، التبصير في الدين: ٤٩، الملل والنحل: ١/ ٩٥ ـ ٩٧، الحور العين: ١٧٧ ـ ١٧٨، ٢٠١، ٢٧٥، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٦، الفرق الإسلامية: ٦٤ ـ ٦٦، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤.

فأنكرت ذلك، فلما أتى زوجها قالت له: إن أهل بيتي وبني عمي قد بلغهم أمري وقد عَيَّروني، وأنا خائفة أن أُكْرَهَ على تزويج بعضهم، فاخْتَرْ مني إحدى ثلاثِ خِصالٍ: إما أن تُهاجر إلى عسكر نافع حتى نكون مع المسلمين في حَوْزهم ودارهم، وإما أن تخبأني حيث شئت، وإما أن تخلّي سبيلي، فخلى سبيلها، ثم إن أهل بيتها استكرهوها فزوجوها ابن عم لها لم يكن على رأيها، فكتب بحضرتها بأمرها إلى نافع بن الأزرق يسألونه عن ذلك، فقال رجل منهم: إنها لم يَسَعْها ما صنعت ولا وسع زوجها ما صنع، من قبل هجرتهما؛ لأنه كان ينبغي لهما أن يلحقا بنا؛ لأنا اليومَ بمنزلة المهاجرين بالمدينة، ولا يَسَعُ أحداً من المسلمين التخلُّفُ عنا كما لم يسع التخلف عنهم، فتابَعَه على قوله ذلك نافع بن الأزرق وأهلُ عسكره، إلا نفراً يسيراً، وبرئوا من أهل التَّقِية، وأحدثوا أشياء: من ذلك أنهم حرّموا الرَّجْمَ، ومن ذلك أنهم قالوا: نشهد باللّه أنه لا يكون في دار الهجرة ممن يُظْهر الإسلام إلا من رضي اللّه عنه، واستحلُّوا خَفْر الأمانة التي أمر اللّه ـ سبحانه ـ بأدائها، وقالوا: قوم مشركون لا ينبغي أن تؤدَّى الأمانة إليهم، ولم يقيموا الحدود على مَنْ قَذَف المحصنين من الرجال، وأقاموها على من قذف المحصنات من النساء، وقالوا: ما كَفَّ أحد يده عن القتال منذ أنزل اللّه ـ عزّ وجلّ ـ البَسْط إلا وهو كافر.

والأزارقة يَرَوْنَ أن أطفال المشركين في النار، وأن حكمهم حكم آبائهم، وكذلك أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم.

وزعمت الأزارقة أن مَنْ أقام في دار الكفر فكافر لا يسعه إلا الخروج.



قول النجدية

وهذا قولُ النَّجْدِيَّةِ:

ثم خرج «نَجْدَة بن عامر الْحَنَفي» من اليمامة في نَفَر من الناس، وأقبل إلى الأزارقة يريدُهم، فاستقبلهم نفر من أهل عسكر نافع، وأخبروه ومَنْ مَعه بأحداث نافع التي أحْدَثَهَا، وأنهم بَرِئوا منه، وفارقوه عليها، وأمروا نجدة بالمقام وبايعوه، فمكث نجدة زماناً، ثم إنه بعث بعثاً إلى أهل القطيف، واستعمل عليهم ابنه، فقَتَلَ وسَبَى وغنم، فأخذ ابن نجدة وأصحابه عدّة من نسائهم فقوّموا كل واحدة منهن بقيمة على أنفسهم، وقالوا: إن صارت قيمهن في حِصَّتِنا فذاك وإن لم تَصِرْ أَدَّيْنَا

الفضل، فنكحوهن قبل أن يقسمن، وأكلوا من الغنائم قبل أن تُقْسَم، ثم رجعوا إلى نجدة فأخبروه بِذلك، فقال نجدة: لم يَسَعْكم ما صنعتم، فقالوا: لم نعلم أنه لا يسعنا، فعذرهم نجدة بجهالتهم، فتابعه على ذلك أصحابه وعذروا بالجهالات، إذا أخطأ الرجل في حكم من الأحكام من جهة الجهل، وقالوا: الدين أمران: أحدهما معرفة اللّه ومعرفة رسله ـ عليهم السّلام ـ وَتحريم دماء المسلمين وأموالهم وتحريم الغَصْب والإقرار بما جاء من عند اللّه جملة، فهذا واجب وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال، فمن استحلَّ شيئاً من طريق الاجتهاد مما لعلّه مُحَرَّم فمعذور على حسب ما يقول الفقهاء من أهل الاجتهاد فيه.

قالوا: ومَنْ خاف العذاب على المجتهد في الأحكام المخطئ قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر.

قالوا: ومن ثقل عن هجرتهم فهو منافق.

وحكي عنهم أنهم استحلوا دماء أهل المُقَام وأموالهم في دار التَّقِية، وبرئوا ممن حرّمها، وتولّوا أصحاب الحدود والجنايات من موافقيهم.

وقالوا: لا ندري لعل اللّه يعذب المؤمنين بذنوبهم، فإن فعل فإنما يعذبهم في غير النار بقدر ذنوبهم، ولا يخلدهم في العذاب، ثم يدخلهم الجنة.

وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ثم أَصَرَّ عليها فهو مُشرك، وأن مَنْ زنى وسرق وشرب الخمر غير مُصِرٍّ فهو مسلم.

ويقال: إن أصْحاب نجدة نَقَمُوا عليه أن رجلاً من بني وائل أشار عليه بقتل مَنْ تابعه من المكرهين، فانتهره نجدة.

ونقم على نجدة «عطية» أنه أنفذه في غزو البر وغزو البحر، ففضل من أنفذه في غزو البر، ونقم عليه أصحابه أنه عطل حد الخمر، وقسَم الفيء، وأعطى مالك بن مسمع وأصحابه، وحكم بالشفاعة، وكاتب عبد الملك بن مروان فأعطاه الرضا، واشترى بنت عثمان، فاستتابه أصحابه، ففعل.

ثم إن طائفة منهم ندموا على استتابته وقالوا له: إن استتابتنا إياك خطأ لأنك إمام، وقد تبْنَا، فإن تبت من توبتك واستتبت الذين استتابوك وإلا نابذناك، فخرج إلى الناس، فتاب من توبته، فاختلف أصحابه: فطائفة منهم أكفروه على خلعه.

ونقموا على نجدة أيضاً أنه فَرّقَ الأموال بين الأغنياء، وحَرَم ذوي الحاجة منهم، فبرئ منه «أبو فديك» وكثير من أصحابه، فوثب عليه أبو فديك فقتله،

وبويع له، ثم إن أصحاب نجدة أنكروا ذلك على أبي فديك، وتولوا نجدة، وتبرأوا من أبي فديك، وكتب أبو فديك إلى «عطية بن الأسود» وهو عامل نجدة بالجوبر يُخْبرهُ أنه أبصر ضلالة نجدة، فقتله، وأنه أحق بالخلافة منه، فكتب عطية إلى أبي فديك أن يبايع له مَنْ قِبَله، وأبى ذلك أبو فديك، فبرئ كل واحد منهما من صاحبه، وصارت الدار لأبي فديك، وصاروا معه، إلا من تولى نجدة، فصاروا ثلاث فرق: «النجدية» و«العطوية» و«الفديكية».

العطوية[1]:

فأما «عطية بن الأسود الحنفي» وأصحابه الذين يسمون «العَطَوية» فإنه لم يُحْدِث قولاً أكثر من أنه أنكر على نافع ما أحدثه من أقاويله، ففارقه، ثم أنكر على نجدة ما حكينا عنه، ففارقه، ومضى إلى سجستان.

٤٩
العجاردة[2] وفرقها

ومن «العَطَوِية» أصحابُ «عبدِ الكريم بن عَجْرَد» ويُسَمَّون «العجاردة».

وهم خمس عشرة فرقة:

١ ـ الفرقة الأولى منهم: يزعمون أنه يجب أن يُدْعَى الطفلُ إذا بلغ، وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى إلى الإسلام ويصفه هو.

الميمونية[3]:

٢ ـ والفرقة الثانية من العجاردة «الميمونية».

والذي تفردوا به القولُ بالقَدَر على مذهب المعتزلة، وذلك أنهم يزعمون أن اللّه ـ سبحانه ـ فوّض الأعمال إلى العباد، وجعل لهم الاستطاعة إلى كل ما

---

(١) العطوية: التبصير في الدين: ٥١، الحور العين: ١٧٠.

(٢) العجاردة: التنبيه والرد: ١٧٩ (وقد وردت باسم العجردية)، الفَرْق بين الفِرَق: ٦٧، التبصير في الدين: ٥٣، الملل والنحل: ١/ ١٠٢ ـ ١٠٤؛ الحور العين ١٧١ ـ ١٧٢ (وقد ورد باسم العجردية)، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٧، الفرق الإسلامية: ٧١ ـ ٨١، التعريفات: ١٤٧، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤.

(٣) الميمونية: التبصير في الدين: ٥٧، الملل والنحل: ١/ ١٠٢، الحور العين: ١٧١، ٢٥٦ ـ ٢٥٧، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٨، الفرق الإسلامية: ٧٢ ـ ٧٣، التعريفات: ٢٣٨، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

كلفوا، فهم يستطيعون الكفر والإيمان جميعاً، وليس للّٰه ـ سبحانه ـ وتعالى في أعمال العباد مشيئة، وليست أعمال العباد مخلوقة للّٰه، فبرئت منه «العجردية»، وسُمّوا «الميمونية».

الخلفية[1]:

٣ ـ والفرقة الثالثة من العجاردة «الخَلَفية» أصحاب رجل يقال له «خَلَف» فارقوا الميمونية في القول بالقدر، وقالوا بالإثبات.

الحمزية[2]:

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم «الحمزية» أصحاب رجل يدعى «حمزة».

ثبتوا على قول الميمونية بالقدر، وأنهم يرون قتال السلطان خاصةً ومن رضي بحكمه، فأما مَنْ أنكره فلا يرون قتله، إلا إذا أعان عليهم، أو طَعَنَ في دينهم، أو صار عَوْناً للسلطان أو دليلاً له.

وحكى «زرقان» أن «العجاردة» أصحاب «حمزة» لا يَرَوْن قتل أهل القبلة، ولا أخذ المال في السر حتى يبعث الحرب.

الشعيبية[3]:

٥ ـ والفرقة الخامسة من العجاردة «الشعيبية» أصحاب شعيب وهو رجل برئ من ميمون، ومن قوله، فقال: إنه لا يستطيع أحد أن يعمل إلا ما شاء اللّٰه، وإن أعمال العباد مخلوقة للّٰه.

---

(١) الخلفية: الفَرْق بين الفِرَق: ٦٩، التبصير في الدين: ٥٤، (وقد وردت باسم الخليفية) الملل والنحل: ١/١٠٣، الحور العين: ١٧١، (وقد وردت باسم الحلفية)، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٨، الفرق الإسلامية: ٧٥، التعريفات: ١٠١.

(٢) الحمزية: المقالات والفرق: ٥٦، التنبيه والرد: ٥٢ و٥٤، الفَرْق بين الفِرَق: ٧٠ ـ ٧١، التبصير في الدين: ٥٥، الملل والنحل: ١/١٠٣، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٨، الفرق الإسلامية: ٧٣، التعريفات: ٩٣. الخطط المقريزية: ٢/٣٥٥.

(٣) الفَرْق بين الفِرَق: ٦٨ ـ ٦٩.
التبصير في الدين: ٥٤.
الملل والنحل: ١/١٠٤.
اعتقادات فرق المسلمين: ٤٩.
الفرق الإسلامية: ٧٣ ـ ٧٤.
التعريفات: ١٢٧.
الخطط المقريزية: ٢/٣٥٥.

وكان سبب فُرْقَة الشعيبية والميمونية أنه كان لميمونٍ على شعيب مالٌ، فتقاضاه، فقال له شعيب: أعطيكه إن شاء اللّه، فقال ميمون: قد شاء اللّه أن تعطينيه الساعة، فقال شعيب: لو شاء لم أقدر ألّا أعطيكه، فقال ميمون: فإن اللّه قد شاء ما أمر، وما لم يأمر لم يشأ، وما لم يشأ لم يأمر؛ فتابع ناس ميمونا، وتابع ناس شعيباً، فكتبوا إلى عبد الكريم بن عَجْرَد ـ وهو في حبس خالد بن عبد اللّه البجلي ـ يعلمونه قول ميمون وشعيب؛ فكتب عبد الكريم: إنا نقول ما شاء اللّه كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا نُلْحِق باللّه سوءاً، فوصل الكتاب إليهم، ومات عبد الكريم، فادعى ميمون أنه قال بقوله حين قال: «لا نلحق باللّه سوءاً» وقال شعيب: لا، بل قال بقولي حيث قال: «ما شاء اللّه كان، وما لم يشأ لم يكن» فتولَّوْا جميعاً عبدَ الكريم، وبرئ بعضهم من بعض.

وقال بعض الناس: إن عبد الكريم بن عَجْرَد وميمون الذي تنسب إليه الميمونية رجل من أهل بَلْخَ[1].

وقال قوم: إن عبد الكريم كان من أصحاب «أبي بَيْهسٍ» خالفه وفارقه في بيع الأمة.

وذكر «الكرابيسي» في بعض كتبه أن العجاردةَ والميمونية يجيزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات بنات الإخوة وبنات بني الإخوة، ويقولون: إن اللّه حرّم البنات وبنات الإخوة وبنات الأخوات.

وحُكي لنا عنهم ما لم نتحققه: أنهم يزعمون أن سورة يوسف ليست من القرآن.

الخازمية[2] من العجاردة:

٦ ـ والفرقة السادسة من العجاردة «الخازمية».

والذي تفرّدوا به أنهم قالوا في القدر بالإثبات، وبأن الولاية والعداوة صفتان للّه ـ عزّ وجلّ ـ في ذاته، وأن اللّه يتولى العباد على ما هم صائرون إليه، وإن كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين.

---

(١) بلخ: مدينة مشهورة بخراسان، قيل إن أول من بناها لهراسف الملك، وهي من أجلّ مدن خراسان وأكثرها خيراً وأوسعها غلة، وينسب إليها خلق كثير من العلماء...

(٢) الخازمية: الفَرْق بين الفِرَق: ٦٧ ـ ٦٨. التبصير في الدين: ٥٣، الملل والنحل: ١/ ١٠٤ (وقد ورد باسم الحازمية بالحاء المهملة)، الحور العين: ١٧١، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٩ وقد وردت بالمهملة كذلك، وفي الفرق الإسلامية: ٧٤ ـ ٧٥ وردت بالجيم التحتية: الجازمية. ووردت بالجيم أيضاً في التعريفات: ٧٣، وفي الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥ بالحاء المهملة: الحازمية.

المعلومية[١]:

٧ ـ والفرقة السابعة من العجاردة ـ وهي الثانية من «الخازمية» ـ ويدعون «المعلومية».

والذي تفردوا به أنهم قالوا: مَنْ لم يعلم اللَّهَ بجميع أسمائه فهو جاهل به، وإنَّ أفعال العباد ليست مخلوقة، وإنَّ الاستطاعة مَعَ الفعل، ولا يكون إلا ما شاء اللّه.

المجهولية[٢]:

٨ ـ والفرقة الثامنة من العجاردة ـ وهي الثالثة من الخازمية ـ «المجهولية».

ومن قولهم: إنَّ مَنْ علم اللَّهَ ببعض أسمائه فقد علمه ولم يجهله، وقالوا بإثبات القدر.

الصلتية[٣]:

٩ ـ والفرقة التاسعة من العجاردة «الصلتية» أصحاب «عثمان بن أبي الصلت».

والذي تفرد به أنه قال: إذا استجاب لنا الرجل وأسلم تولَّيْنَاه، وبرئنا من أطفاله، لأنه ليس لهم إسلام حتى يُدْرِكوا فَيُدْعَوْن إلى الإسلام فيقبلونه.

الثعالبة[٤]:

١٠ ـ والفرقة العاشرة من العجاردة «الثعالبة».

يقولون: ليس لأطفال الكافرين ولا لأطفال المؤمنين ولاية ولا عداوة ولا

---

(١) المعلومية: الفَرْق بين الفِرَق: ٦٩، التبصير في الدين: ٥٤، الملل والنحل: ١/١٠٦، الحور العين: ١٧١، اعتقادات فرق المسلمين: ٥١، الفرق الإسلامية: ٧٦، التعريفات: ٢٢٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

(٢) المجهولية: الفَرْق بين الفِرَق: ٦٩، التبصير في الدين: ٥٤، الملل والنحل: ١/١٠٦، الحور العين: ١٧١، اعتقادات فرق المسلمين: ٥١، الفرق الإسلامية: ٧٦، التعريفات: ٢٠٤، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

(٣) الصليتية: التنبيه والرد: ٤، ٥٣، وذكرها أيضاً باسم الصلدية، الفَرْق بين الفِرَق: ٦٩ ـ ٧٠، التبصير في الدين: ٥٤، الملل والنحل: ١/١٠٢، الحور العين: ١٧١، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٨، الفرق الإسلامية: ٧٧، التعريفات: ١٣٤، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

(٤) الثعالبة: الفَرْق بين الفِرَق: ٧١ ـ ٧٣، التبصير في الدين: ٥٥، وورد ذكرها تحت اسم الثعالبية، الملل والنحل: ١/ ١٠٤ ـ ١٠٧، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٩، ووردت تحت اسم الثعلبية، الفرق الإسلامية: ٧٧ ـ ٨١، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

براءة حتى يبلغوا فيُدْعَون إلى الإسلام فيقروا به أو ينكروه.

وكان «ثعلبة» مع «عبد الكريم» يداً واحدة إلى أن اختلَفَا في أمر الطفل.

الأخنسية[1]:

١١ ـ والفرقة الحادَية عشرَةَ من العجاردة ـ وهي الأولى من الثعالبة ـ يُدْعَون «الأخنسية».

يتوقَّفُون عن جميع مَنْ في دار التَّقِيَّة من منتحلي الإسلام وأهل القبلة، إلا مَنْ قد عرفوا منه إيماناً فيتولونه عليه، أو كفراً فيتبرأون منه لأجله، ويحرمون الاغتيال والقَتْلَ في السر، وأن يُبْدَأ أحد من أهل البغي من أهل القبلة بقتال حتى يدعى، إلا من عَرَفُوه بعينه. فبرئت منهم «الثعلبية» وسموهم «الأخنسية» لأن الذي ردهم إلى قولهم رجل كان يقال له «الأخنس».

المعبدية[2]:

١٢ ـ والفرقة الثانية عشرة من العجاردة ـ وهي الثانية من الثعالبة ـ «المعبدية».

ومما تفردوا به أنهم رأوا أخذ زكاة أموال عبيدهم إذا استغنوا، وإعطاءهم من زكاتهم إذا افتقروا، ثم رأوا أن ذلك خطأ، ولم يتبرّأوا ممن فعل ذلك، فقال لهم رجل يقال له «مَعْبد»: إن كنتم لا تتبرأون ممن فعل ذلك فإنا لا نَدَعُه، فأقام على ذلك، وبرئت منه الثعالبة ومن أصحابه.

الشيبانية[3]:

١٣ ـ والفرقة الثالثة عشرة من العجاردة ـ وهي الثالثة من الثعالبة ـ «الشيبانية» أصحاب «شيبان بن سلمة» الخارج أيام أبي مسلم والمعين له.

ومن قصتهم أن شيبان بن سلمة لما أحدث أحداثاً من معاونة أبي مسلم

---

(١) الأخنسية: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٢، التبصير في الدين: ٥٥، الملل والنحل: ١/ ١٠٥، الحور العين: ١٧٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٩، الفرق الإسلامية: ٧٨ ـ ٧٩، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥ وقد أوردها تحت اسم الأحسنية، ثم أورد في الشرح «... إلى أن خرج رجل عُرف بالأخنس...».

(٢) المعبدية: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٢، التبصير في الدين: ٥٥، الملل والنحل: ١/ ١٠٥، الحور العين: ١٧٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٠، الفرق الإسلامية: ٧٩، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

(٣) الشيبانية: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٢، التبصير في الدين: ٥٦، الملل والنحل: ١/ ١٠٥، الحور العين: ١٧٢، الفرق الإسلامية: ٧٩ ـ ٨٠، التعريفات: ١٣٠، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

وغير ذلك، برئت منه الخوارج، فلما قتل شيبان جاء قوم فذكروا توبته، فلم تقبل الثعلبية منهم توبة شيبان، وقالوا: إن أحْدَاث شيبان كانت قتل المسلمين وأخذ أموالهم وضربهم، فإن كنتم دفعتم من دار العلانية فإنا لا نقبل من القاتل في دار العلانية توبة حتى يعفو عنه ولي المقتول، ولا نقبل توبة مَنْ ضرب المسلمين حتى يقص من نفسه أو يوهَبَ ذلك له، وحتى يردَّ أموالهم، وشيبان لم يفعل شيئاً من ذلك، فإن زعمتم أنكم قد دفعتم توبته من دار التقية فقد كذبتم، فإن أمره كان ظاهراً، ودعوته كانت ظاهرة إلى أن قتل، فقبل قوم منهم توبته فسُمُّوا «الشيبانية».

ثم إن الشيبانية أحدثوا التشبيه للّٰه بخلقه.

الزيادية[1]:

وثبت قوم منهم على قول الثعلبية، وهم أعظم أصحاب الثعلبية وجمهورهم، فسُمّوا «الزيادية» وذلك أن رجلاً منهم كان يسمى «زياد بن عبد الرحمٰن» كان فقيه الثعلبية ورئيسهم.

ثم إن «الشيبانية» الذين أجازوا توبته قالوا في الولاية والعدارة: إنهما صفتان للّٰه، من صفات الذات، لا من صفات الفعل.

الرشيدية العشرية[2]:

١٤ ـ والفرقة الرابعة عشرة من العجاردة ـ وهي الرابعة من الثعالبة ـ «الرُشَيدية».

ومما تفردوا به أنهم كانوا يؤدُّونَ عما سقي بالعيون والأنهار الجارية نِصْفَ العشر، ثم رَجَعُوا عن ذلك وكتبوا إلى المسمى «زياد بن عبد الرحمٰن» فأجابهم، ثم أتاهم فأعلمهم أن في ذلك العشر، وأنه لا يجيز البراءة ممن غلط منهم في ذلك، فقال رجل منهم يسمى «رُشَيْداً»: إن كان يَسَعُنا ألا نتبرأ منهم فإنا نعمل بالذي يعملون به، وثبت هو ومن معه على الفعل، فبرئت منهم الثعالبة وسموهم «العُشرِيَّة».

---

(١) الزيادية: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٣، ورد ضمن الحديث عن الرشيدية، الملل والنحل: ٢/ ١٠٩ ـ ١١٠، ضمن الحديث عن الصفرية الزيادية، اعتقادات فرق المسلمين: ٢١ لم يذكر الفرقة إنما ذكر زياد بن الأصفر الذي تنسب إليه، الخطط المقريزية، ٢/ ٣٥٤، ضمن الحديث عن الصفرية.

(٢) الرشيدية: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٣، الملل والنحل: ١/ ١٠٥، الحور العين: ١٧٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٠، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

المكرمية(١):

١٥ - والفرقة الخامسة عشر من العجاردة ـ وهي الخامسة من الثعالبة ـ «المكرمية» أصحاب «أبي مكرم».

ومما تفردوا به أنهم زعموا أن تارك الصلاة كافر، وليس هو مِنْ قِبَلِ تركه الصلاة كَفَر، ولكن من قِبَلِ جهله بالله، وكذلك قالوا في سائر الكبائر، وزعموا أن من أتى كبيرة فقد جهل الله ـ سبحانه ـ، وبتلك الجهالة كفَرَ، لا بركوبه المعصية، وقالوا بالموافاة، وهي أن الله ـ سبحانه ـ إنما يتولى عباده ويعاديهم على ما هم صائرون إليه، لا على أعمالهم التي هم فيها، فبرئت منهم الثعالبة.

ومن قول «الثعالبة» في الأطفال أنهم يشتركون في عذاب آبائهم، وأنهم ركن من أركانهم، يريدون بذلك أنهم بعضٌ من أبعاضهم.

* * *

الفديكية(٢):

ومن الخوارج «الفديكية» أصحابُ «أبي فُدَيك».

ولا نعلم أنهم تفردوا بقول أكثر من إنكارهم على نافع ونجدة ما حكينا عنهم.

* * *

الصفرية من الخوارج(٣):

ومن الخوارج «الصفرية» أصحاب «زياد بن الأصفر»، وهم لا يوافقون الأزارِقة في عذاب الأطفال، فإنهم لا يجيزون ذلك، ويقال: إن الصفرية نسبوا إلى «عبيدة» وكان ممن خالف نجدة ورجع من اليمامة، فلما كتب نجدة إلى أهل البصرة اجتمع عبيدة و«عبد الله بن إباض» فقرأوا كتابه فقال عبد الله بن إباض بما سنذكره من مذهبه، وقال عبيدة بجملة مذهب الخوارج: من أن مخالفيهم

(١) المكرمية: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٣، التبصير في الدين: ٥٦، الملل والنحل: ١/ ١٠٦، الحور العين: ١٧٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٥٠، الفرق الإسلامية: ٨٠ ـ ٨١، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

(٢) الفديكية: التنبيه والرد: ١٨٠، والملل والنحل: ١/ ٩٩، الحور العين: ١٨٠.

(٣) الصفرية: التنبيه والرد: ٤، ٥٢ و١٧٨، الفَرْق بين الفِرَق: ٦٥ ـ ٦٧، التبصير في الدين: ٥٢، الملل والنحل: ١/ ١٠٩ ـ ١١٠، الحور العين: ١٧٧ ـ ١٧٨ و٢٧٤ اعتقادات فرق المسلمين: ٥١، وقد وردت باسم الأصفرية، الفرق الإسلامية: ٦٨، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤.

مشركون، السيرةُ فيهم السيرةُ من أهل حرب رسول اللّه ﷺ الذين حاربوه من المشركين.

وأصل قول الخوارج إنما هو قول الأزارقة والإباضية والصفرية والنجدية، وكل الأصناف سوى الأزارقة والإباضية والنجدية فإنما تفرعوا من الصفرية.

* * *

ومن الخوارج طائفة يقولون: ما كان من الأعمال عليه حدٌّ واقع فلا يتعدى بأهله الاسم الذي لزمهم به الحد، وليس يكفر بشيء ليس أهله به كافراً كالزنا والقذف، وهم قَذَفَةٌ زُنَاةٌ، وما كان من الأعمال ليس عليه حدٌّ كترك الصلاة والصيام فهو كافر، وأزالوا اسم الإيمان في الوجهين جميعاً.

* * *

٥٠

فرق الإباضية(١)

ومن الخوارج «الإباضية».

الحفصية(٢):

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يقال لهم: «الحفصية» كان إمامهم «حفص بن أبي المقدام».

زعم أن بين الشرك والإيمان معرفة اللّه وَحْدَه، فمن عرف اللّه ـ سبحانه ـ ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو عَمِل بجميع الخبائث من قتل النفس واستحلال الزنا وسائر ما حرم اللّه من فروج النساء فهو كافرٌ برئ من الشرك، وكذلك من اشتغل بسائر ما حرم اللّه ـ سبحانه ـ مما يؤكل ويشرب فهو كافر برئ من الشرك، ومن جهل اللّه ـ سبحانه ـ وأنكره فهو مُشْرِك، فبرئ منه جُلُّ الإباضية إلا من صَدَّقه منهم، وتأولوا في عثمان نحو ما تأولت الشيعة في أبي بكر وعمر،

(١) الإباضية: التنبيه والرد: ٤، ٥٢، ١٧٩، الفرق الإسلامية: ٧٣ ـ ٧٨، الملل والنحل: ١/ ١٠٧ ـ ١٠٨، الحور العين: ١٧٣، ١٧٨، ٢٠٢، ٢٣٠، ٢٥٨، اعتقادات فرق المسلمين: ٥١، الفرق الإسلامية: ٦٨ ـ ٧١، التعريفات: ٨، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥، وانظر كذلك كتاب: الإسلام وتاريخه من وجهة نظر إباضية.

(٢) الحفصية: الفرق الإسلامية: ٧٤، التبصير في الدين: ٥٧، الملل والنحل: ١/ ١٠٨، الحور العين: ١٧٥، اعتقادات فرق المسلمين: ٥١، الفرق الإسلامية: ٦٩ ـ ٧٠، التعريفات: ٨٩، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

وزعم أن علياً هو الحيران الذي ذكره اللّه في القرآن ﴿كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا﴾ [الأنعام: ٧١] وأن أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى أهلُ النهروان، وزعم أن علياً هو الذي أنزل اللّه ـ سبحانه ـ فيه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [البقرة: ٢٠٤] وأن عبد الرحمٰن بن مُلْجَم هو الذي أنزل اللّه فيه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٠٧] ثم قال بعد ذلك: الإيمان بالكتب والرسل متصل بتوحيد اللّه، فمن كفر بذلك فقد أشرك باللّه.

اليزيدية[١]:

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يسمون «اليزيدية» كان إمامهم «يزيد بن أُنَيسة».

قالوا: نتولى المحكمة الأولى، ونبرأ ممن كان بعد ذلك من أهل الأحداث، ونتولى الإباضية كلها، ويزعمون أنهم مسلمون كلهم، إلا من بلغه قولنا فكذبه أو من خرج، وخالفوا الحفصية في الإكفار والتشريك، وقالوا بقول الجمهور.

وحكى «يمان بن رباب» أن أصحاب يزيد بن أُنَيْسة قالوا بالتشريك، وتولّى يزيد المحكمةَ الأولى قبل نافع، وبرئ ممن كان بَعدَهم، وحَرَّم القتال على كل أحد بعد تفريقهم، وثبت على ولاية الإباضية إلا من كذبه أو بلغه قولُه فردَّه.

وزعم أن اللّه ـ سبحانه ـ سيبعث رسولاً من العجم، ويُنزل عليه كتاباً من السماء يُكتب في السماء، وينزل عليه جملة واحدة، فترك شريعة محمد، ودان بشريعة غيرها، وزعم أن ملة ذلك النبي الصابئة، وليس هذه الصابئة التي عليها الناسُ اليوم، وليس هم الصابئين الذين ذكرهم اللّه في القرآن، ولم يأتوا بعد.

وتولى مَنْ شهد لمحمد ﷺ بالنبوة من أهل الكتاب، وإن لم يدخلوا في دينه ولم يعملوا بشريعته، وزعم أنهم بذلك مؤمنون.

ومن الإباضية من وقف فيه، ومنهم من برئ منه، وجُلُّهم تبرأ منه.

الحارثية[٢]:

٣ ـ والفرقة الثالثة من الإباضية أصحاب «حارث الإباضي».

---

(١) اليزيدية: الملل والنحل: ١/١٠٨، الحور العين: ١٧٥ و٢٥٧، الفرق الإسلامية: ٧٠، التعريفات: ٢٥٨، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

(٢) الحارثية: المقالات والفرق: ٣٩ و١٧٩، الفَرْق بين الفِرَق: ٧٤ ـ ٧٥، التنبيه والرد: ٥٧، الملل والنحل: ١/١٠٨، الفرق الإسلامية: ٧٠ ـ ٧١، التعريفات: ٨٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

قالوا في القدر بقول المعتزلة، وخالفوا فيه سائر الإباضية، وزعموا أن الاستطاعة قبل الفعل.

وجمهور «الإباضية» يتولى المحكمة كلها، إلا من خرج، ويزعمون أن مخالفيهم من أهل الصلاة كفارٌ، وليسوا بمشركين، حلال مناكحتهم وموارثتهم، حلال غنيمة أموالهم من السلاح وَالكُرَاع عندَ الحرب، حرام ما وراء ذلك، وحرام قتْلُهم وَسَبْيهم في السر، إلا مَنْ دعا إلى الشرك في دار التقيّة ودان به.

وزعموا أن الدار ـ يعنون دار مخالفيهم ـ دار توحيد، إلا عسكر السلطان فإنه دار كفر، يعني عندهم.

وَحُكِيَ عنهم أنهم أجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وَحَرَّموا الاستعراض إذا خرجوا، وَحَرَّموا دماء مخالفيهم حتى يدعونهم إلى دينهم.

فبرئت الخوارج منهم على ذلك، وقالوا: إن كل طاعة إيمان ودين، وإن مرتكبي الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين.

* * *

القائلون بطاعة لا يراد اللّه بها(١):

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم يقولون بطاعة لا يراد اللّه بها على مذهب «أبي الهُذَيْل»، ومعنى ذلك أن الإنسان قد يكون مطيعاً للّه إذا فعل شيئاً أمره اللّه به، وإن لم يقصد اللّه بذلك الفعل ولا أراده به.

ثم اختلفوا في النفاق فصاروا ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن النفاق براءة من الشرك، واحتجوا في ذلك بقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [النساء: ١٤٣].

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يقولون: إن كل نفاق شرك، لأنه يضادّ التوحيد.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم يقولون: لسنا نزيل اسم النفاق عن موضعه، وهو دين القوم الذين عَنَاهم اللّه بهذا الاسم في ذلك الزمان، ولا نسمي غيرهم بالنفاق.

وقالوا: مَنْ سرق خمسة دَراهم فصاعداً قطِع، وقال القوم الذين زعموا أن المنافق كافر وليس بمشرك: إن المنافقين على عهد رسول اللّه ﷺ كانوا موحّدين، وكانوا أصحاب كبائر.

---

(١) القائلون بطاعة لا يُراد اللّه بها: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٥ ـ ٧٨، التنبيه والرد: ٥٧، الحور العين: ١٧٣ ـ ١٧٤، الفرق الإسلامية: ٧١.

وقالوا: كل شيء أمر اللّٰه به عباده فهو عامّ ليس بخاص، وقد أمر اللّٰه به الكافر والمؤمن.

وقال قوم منهم: لا حجة للّٰه على الخلق في التوحيد إلا بالخبر، أو ما يقوم مقام الخبر من إشارة وإيماء.

وقال بعضهم: لا يجوز على اللّٰه أن يخلّي عباده من التكليف لوحدانِيَّتِهِ ومعرفته، وأجاز بعضهم أن يخليهم من ذلك.

وقال بعضهم فيمن دخل في دين المسلمين: وجبت عليه الشرائع والأحكام، وَقَفَ على ذلك أو لم يقف، سمعه أو لم يسمعه.

وقال بعضهم: لا يرسل اللّٰه نبيًّا إلا نَصَبَ دليلاً عليه، ولا بدّ من أن يدلَّ عليه واحداً.

وقال بعضهم: قد يجوز أن يبعث اللّٰه نبيًّا بلا دليل.

وقال بعضهم: مَنْ ورد عليه الخبرُ بأن الخمر قد حرمت وأن القبلة قد حُوّلت فعليه أن يعلم أن الذي أخبره مؤمن أو كافر، وعليه أن يعلم ذلك بالخبر، وليس عليه أن يعلم أن ذلك عليه بالخبر.

وقال بعضهم: من قال بلسانه «إن اللّٰه واحد» وعنى به المسيح، فهو صادق في قوله، مُشْرِك بقلبه.

وقال بعضهم: ليس على الناس المشي إلى الصلاة والركوب إلى الحج، ولا شيء من أسباب الطاعات التي يتوصل بها إليها، وإنما عليهم فعلُها بعينها فقط.

وقالوا جميعاً: إن الواجب أن يستتيبوا مَنْ خالفهم في تنزيل أو تأويل، فإن تاب، وإلا قُتِلَ، كان ذلك الخلاف فيما يَسَعُ جهلُه أو فيما لا يسع جهله.

وقالوا: من زنى أو سرق أقيم عليه الحد ثم استتيب، فإن تاب، وإلا قتل.

وقال بعضهم: ليس مَنْ جَحَد اللّٰه وأنكره مشركاً، حتى يجعل معه إلٰهاً غيره.

وقال بعضهم: ذلك شرك، وكل جَحْد بأي جهة كان فهو شرك وكفر.

وقالوا: الإصرار على أي ذنب كان كفرٌ.

وقالوا: العالَمُ يَفْنَى كله إذا أفنى اللّٰه أهل التكليف، ولا يجوز إلا ذلك، لأنه إنما خلقه لهم، فإذا أفناهم لم يكن لبقائه لهم معنى.

وقال بعضهم، بل جُلُّهم: الاستطاعة والتكليف مع الفعل، وإن الاستطاعة هي التخلية.

وقال كثير منهم: ليس الاستطاعة هي التخلية، بل هي معنى في كونه كون الفعل، وبه يكون الفعل، وإن الاستطاعة لا تبقى وقتين، وإن استطاعة كل شيء غير استطاعة ضده، وإنَّ اللَّه كلف العبادَ ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجزهم عنه، وإن قوة الطاعة توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان ولطف، وإن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وَطَبْع وبلاء وشر، وإنَّ اللَّه لو لطف للكافرين لآمنوا، وإن عنده لطفاً لو فعله لهم لآمنوا طَوْعاً، وإن اللَّه لم ينظر لهم في حال خلقه إياهم، ولا فعل بهم أصلح الأشياء لهم، ولا فعل بهم صلاحاً في الدين، وإنه أضَلَّهم وَطَبَعَ على قلوبهم، وهذا قول «يحيى بن كامل» و«محمد بن حرب» و«إدريس الإباضي».

وكانوا يقولون في كثير من الإباضية: إن أعمال العباد مخلوقة، وإن اللَّه ـ سبحانه ـ لم يزل مريداً لما علم أنه يكون أن يكون، ولما علم أنه لا يكون أن لا يكون، وإنه مريد لما علم من طاعات العباد ومعاصيهم، لا بأن أحبَّ ذلك، ولكن بمعنى أنه ليس بآبٍ عنه ولا بمُكْرَه عليه، وسنشرح قولهم في سائر أبواب القدر إذا أخبرنا عن مذاهب الناس في القدر.

وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن.

وقال جُلُّ الإباضية: قد يجوز أن يقع حُكمان مختلفان في الشيء الواحد من وجهين؛ فمن ذلك أن رجلا لو دخل زرعاً بغير إذن صاحبه لكان اللَّه ـ سبحانه ـ قد نهاه عن الخروج منه؛ لأن فيه فسادَ الزرع، وقد أمره به، لأنه ليس له.

وقال جُلُّهم بالخاطر، ولا يجوز أن يخلي اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ العباد البالغين منه.

وقالوا: ليس يجوز على شيء من الأعراض البقاء إلا إذا كان بعضاً للجسم، عند من يقول: إن الجسم أعراض مجتمعة، وأكثرهم يقول: إنه أبعاض للجسم.

وقالوا: إن الجزء الذي لا يتجزأ جسم على مذهب «الحسين».

وقالوا: جزاء اللَّه في العباد أكثر من تفضله، وعافيته أكثر من ابتلائه، والثواب واجب بالاستحقاق، والتفضل والابتلاء ابتداء.

وقال بعضهم بتحليل الأشربة التي يسكر كثيرها إذا لم تكن الخمر بعينها، وحرَّموا السكر، وليس يتبعون المولّيَ في الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان مُوَحِّداً، ولا يقتلون امرأة ولا ذرية، ويرون قَتْلَ المشبّهة وَسَبْيَهم وغنيمة أموالهم، ويتبعون مُوَليهم كما فعل أبو بكر بأهل الردة.

وَيَدَّعون من السلف «جابرَ بن زَيْد» و«عِكْرِمَة» و«مجاهداً» و«عمرو بن دينار».

* * *

وكان رجل من الإباضية يقال له «إبراهيم» أفتى بأن بيع الإماء من مخالفيهم جائز، فبرئ منه رجل يقال له: «ميمون» وممن استحَلَّ ذلك، ووقف قوم منهم، فلم يقولوا بتحليل ولا بتحريم، وكتبوا يستفتون العلماء منهم في ذلك، فأفتوا بأن بيعهن حلال، وهبتهن حلال في دار التَّقِية، ويستتاب أهلُ الوقف من وقفهم في ولاية إبراهيم وَمَنْ أجاز ذلك، وأن يستتاب ميمون من قوله، وأن يبرأوا من امرأة كانت معهم كانت وقفت فماتت قبل ورود الفتوى، وأن يُسْتَتَاب إبراهيم من عذره لأهل الوقف في جَحْدِهم الولاية عنه وهو مسلم يظهر إسلامَه، وأن يُسْتَتَاب أهل الوقف من جَحْدِهم البراءة عن ميمون وهو كافر يظهر كفره، فأما الذين وقَفُوا ولم يتوبوا من الوقف وثبتوا عليه فَسُمُّوا «الواقفة» وبرئت الخوارج منهم، وثبت إبراهيم على رأيه في التحليل لبيع الإماء من المخالفين، وتاب ميمون.

* * *

والإباضية يقولون: إن جميع ما افترض اللّه ـ سبحانه ـ على خلقه إيمان، وإن كل كبيرة فهي كفر نعمة، لا كفر شرك، وإن مرتكبي الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها.

ووقف كثير من الإباضية في إيلام أطفال المشركين في الآخرة؛ فجوزوا أن يؤلمهم اللّه ـ سبحانه ـ في الآخرة على غير طريق الانتقام، وَجَوّزوا أن يدخلهم الجنة تفضلاً، ومنهم من قال: إن اللّه ـ سبحانه ـ! يؤلمهم على طريق الإيجاب، لا على طريق التجويز.

الضحاكية[١]:

ثم رجع بنا القول إلى الإخبار عن الاختلاف في أمر المرأة:

فافترقت فرقة من «الواقفة» وهم «الضحاكية» فأجازوا أن يُزَوِّجوا المرأةَ

---

(١) الضحاكية (الواقفة): المقالات والفرق: ٦٢، ٩٠، ٩٣، ١٠٦ و٢٣٦. وردت تحت اسم الواقفة، الفَرْق بين الفِرَق ٥٤، وقد ذكر اسمها: الواقفة، ولم يتحدث عنها كما فعل عند ذكر الفرق الأخرى، التبصير في الدين: ٥٧، وذكرها باسم الواقفية، الملل والنحل: ١/ ١٠٠، الحور العين: ١٧٦، باسم الضحاكية، ثم ذكرها باسم الواقفة في: ١٦٤، ١٧٥ و٢٥١، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

المسلمة عندهم من كفار قومهم في دار التقية، كما يسعُ الرجلَ منهم أن يتزوج المرأة الكافرة من قومه في دار التقية، فأما في دار العلانية ـ وقد جاز حكمهم فيها ـ فإنهم لا يستحلُّون ذلك فيها.

ومن «الضحاكية» فرقة وقفت فلم تبرأ ممن فعله، وقالوا: لا نعطي هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئاً من حقوق المسلمين، ولا نصلي عليها إن ماتت، ونقف فيها، ومنهم من بَرِئ منها.

واختلفوا في أَصحاب الحدود: فمنهم من برئ منهم، ومنهم من تولاهم، ومنهم من وقف.

واختلف هؤلاء في أهل دار الكفر عندهم؛ فمنهم من قال: هم عندنا كفار إلا من عرفنا إيمانه بعينه، ومنهم من قال: هم أهل دار خلط، فلا نتولى إلا من عرفنا فيه إسلاماً، ونقف فيمن لم نعرف إسلامه، وتولّى بعض هؤلاء بعضاً على اختلافهم، وقالوا: الولاية تجمعنا؛ فسموا «أصحاب النساء» وَسَمَّوْا منْ خالفهم من الواقفة «أصحاب المرأة».

وصارت «الواقفة» فرقتين:

فرقة تَوَلوا الناكحة، وفرقة ينسبون إلى «عبد الجبار بن سليمان»، وهم الذين يتبَرّأُون من المرأة الناكحة من كفار قومهم.

وهذا خبر «عبد الجبار» الذي خطب إلى «ثعلبة» ابنتَهُ، ثم شك في بلوغها، فسأل أمها عن ذلك، حتى وقع الخلاف بين ثعلبة وعبد الكريم في الأطفال، فاختلفا بعد أن كانا متفقين.

فأما عبد الجبار الذي خطب إلى ثعلبة ابنته فسأل ثعلبة أن يُمْهرها أربعة آلافِ درهم، فأرسل الخاطب إلى أم الجارية مع امرأة يقال لها «أم سعيد» يسأل: هل بلغت ابنتهم أم لا؟ وقال: إن كانت قد بلغت وأقرت بالإسلام لم أبال ما أمهرتها؛ فلما بلغتها أم سعيد ذلك قالت: ابنتي مسلمة بلغت أم لم تبلغ، ولا تحتاج أن تُدْعَى إذا بلغت، فرد مرة أخرى ذلك عليها، ودخل ثعلبة على تلك الحال فسمع تنازعهما، فنهاهما عنه، ثم دخل عبد الكريم بن عَجْرد وهما على تلك الحال، فأخبره ثعلبة الخبر، فزعم عبد الكريم أنه يجب دعاؤها إذا بلغت، وتجب البراءة منها حتى تدعى إلى الإسلام، فرد عليه ثعلبة ذلك، وقال: لا، بل نثبت على ولايتها، فإن لم تُدْعَ لم تعرف الإسلام، فبرئ بعضهم من بعض على ذلك.

* * *

البيهسية[١] :

ومن الخوارج «البيهسية» أصحاب «أبي بيهس»:

ومما أحدث أنه زعم أن ميموناً كفر حين حرَّم بيع المملوكة في دار كفار قومنا، وحين برئ ممن استحل ذلك، وكفر أهل الثبت حين لم يعرفوا كفر ميمون وصواب إبراهيم ـ وأهل الثبت الواقفة ـ وكفر إبراهيم حين لم يتبرأ من أهل الوقف لوقفهم في أمرهم وجَحْدهم الولاية عنه وجحدهم البراءة من ميمون، وذلك أن الوقف لا يسع على الأبدان، ولكن يسع على الحكم بعينه ما لم يواقعه أحد من المسلمين، وإذا واقعه أحد من المسلمين لم يسع مَنْ حضر ذلك ألا يعرف مَنْ أظهر الحق ودان به، ومن أظهر الباطل ودان به.

* * *

وزعم أبو بيهس أنه لا يُسْلِمُ أحد حتى يقر بمعرفة اللّه ومعرفة رسوله ومعرفة ما جاء به محمد جملةً، والولاية لأولياء اللّه ـ سبحانه ـ، والبراءة من أعداء اللّه، وما حرم اللّه ـ سبحانه ـ مما جاء فيه الوعيد فلا يسع الإنسانَ إلا علمُه ومعرفته بعينه وتفسيره، ومنه ما ينبغي أن يعرفه باسمه ولا يبالي ألا يعرف تفسيره وعينه حتى يُبْتَلَى به، وعليه أن يقف عندما لا يعلم، ولا يأتي شيئاً إلا بعلم، فتابعه على ذلك ناسٌ كثير من الخوارج، وفارقه ناس كثير منهم، فسُمُّوا «البيهسية» وسمت البيهسية مَنْ خالفهم من الخوارج «الواقفة».

وقال غيره من الناس: قد يُسْلم الإنسان بمعرفة وظيفة الدين، وهي شهادة أن لا إله إلا اللّه وأن محمداً عبده ورسوله، والإقرار بما جاء من عند اللّه جملة، والولاية لأولياء اللّه، والبراءة من أعداء اللّه، وإن لم يعرف ما سوى ذلك فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل، فمن واقع شيئاً من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهو لا يعلم أنه حرام فقد كفر، ومن ترك شيئاً من كبير ما افترضه اللّه ـ سبحانه ـ عليه وهو لا يعلم فقد كفر، فإن حضر أحد من أوليائه مُوَاقعة من واقع الحرامَ وهو لا يدري أحلال أم حرام أو اشتبه عليه وقف فيه، فلم يتولّه ولم يبرأ منه حتى يعرف أحلال رُكب أم حرام، فبرئت منه البيهسية.

---

(١) البيهسية: المقالات والفرق: ٨٥، ٢٢١، التنبيه والرد: ١٨٠، الفَرْق بين الفِرَق: ٧٧ ـ ٧٨، التبصير في الدين: ٥٧، الملل والنحل: ١/٩٩ ـ ١٠١، الحور العين: ١٧٦ و٢٧٥، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٧، الفرق الإسلامية: ٦٢ ـ ٦٤، التعريفات: ٤٩، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

العوفية:

ومن «البيهسية» فرقة يقال لهم: «العوفية» وهم فرقتان:

١ ـ فرقة تقول: مَنْ رجع من دار هجرتهم ومن الجهاد إلى حال القعود نبرأ منهم.

٢ ـ وفرقة تقول: لا نبرأ منهم، لأنهم رجعوا إلى أمرٍ كان حلالاً لهم.

وكلا الفريقين من «العوفية» يقولون: إذا كفر الإمام فقد كفرت الرعية، الغائبُ منهم والشاهد.

والبيهسية يبرأون منهم، وهم جميعاً يتولون أبا بيهس.

أصحاب شبيب النجراني (الشبيبية)[(١)]

ومن «البيهسية» فرقة يقال لهم: «أصحاب شبيب النجراني» يعرفون «بأصحاب السؤال».

والذي أبْدَعُوهُ أنهم زعموا أن الرجل يكون مسلماً إذا شهد أن لا إلٰه إلا اللَّه وأن محمداً عبده ورسوله، وتولى أولياء اللَّه، وتبرأ من أعدائه، وأقَرَّ بما جاء من عند اللَّه جملة، وإن لم يعلم سائر ما افترض اللَّه ـ سبحانه ـ عليه مما سوى ذلك أفرض هو أم لا، فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به فيسأل.

وفارقوا «الواقفة» وقالوا في أطفال المسلمين بقول «الثعلبية»: إنهم مؤمنون أطفالاً وبالغين حتى يكفروا، وإن أطفال الكفار كفار أطفالاً وبالغين حتى يؤمنوا، وقالوا بقول المعتزلة في القدَرِ، فبرئت منهم البيهسية.

* * *

وقال بعض «البيهسية»: مَنْ واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع إلى الإمام أو الوالي ويُحَدّ، فوافقهم على ذلك طائفة من الصُّفْرِية، إلا أنهم قالوا: نقف فيهم، ولا نسميهم مؤمنين ولا كافرين.

وقالت طائفة من «البيهسية»: إذا كفر الإمام كفرت الرعية، وقالت: الدار دار شرك، وأهلها جميعاً مشركون، وتركت الصلاة إلَّا خلفَ مَنْ تعرف، وذهبت إلى قتل أهل القبلة وأَخْذِ الأموال، واستحلت القتل والسبي على كل حال.

* * *

(١) الشبيبية: التنبيه والرد: ٥١، ١٧٥ وقد وردت باسم الشبيبة، وكذلك ورد في الفَرْق بين الفِرَق: ٧٨ ـ ٨٠، التبصير في الدين: ٥٨، ٥٩، الملل والنحل: ١/ ١٠١، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠ و٢٥٥.

وقالت «البيهسية»: الناس مشركون بجهل الدين، مشركون بمواقعته الذنوب، وإن كان ذنبٌ لم يحكم اللّه فيه حكماً مغلظاً، ولم يوقفنا على تغليظه فهو مغفور، ولا يجوز أن يكون أخْفَى أحكامَهُ عنا في ذنوبنا، ولو جاز ذلك جاز في الشرك.

وقالوا: التائب في موضع الحدود وفي موضع القصاص والمُقِرُّ على نفسه يلزمه الشرك إذا أقر من ذلك بشيء، وهو كافر، لأنه لا يحكم بشيء من الحدود والقصاص إلا على كل كافر يُشْهَدُ عليه بالكُفر عند اللّه.

وقال بعض «البيهسية»: السكر من كل شراب حلالٍ موضوعٌ عمن سكر منه، وكل ما كان في السكر من ترك الصلاة، أو شتم اللّه ـ سبحانه ـ، فهو موضوع لا حَدَّ فيه ولا حكم، ولا يكفر أهله بشيء من ذلك ما دَامُوا في سكْرهم.

وقالوا: إن الشراب حلال الأصل، ولم يأت فيه شيء من التحريم، لا في قليله، ولا في إكثار أو في سكْر.

* * *

أصحاب التفسير:

ومن «البيهسية» فرقة يسمون «أصحاب التفسير» كان صاحبَ بدعتهم رجلٌ يدعى «الحكم بن مروان» من أهل الكُوفة.

زعم أنه مَنْ شهدَ على المسلمين لم تجز شهادتهم إلا بتفسير الشهادة: كيف هي.

قال: ولو أن أربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو.

وهكذا قالوا في سائر الحدود، فبرئت منهم «البيهسية» على ذلك وسموهم «أصحاب التفسير».

* * *

العوفية[١]:

وقالت «العوفية» من البيهسية: السكْر كفر، ولا يشهدون أنه كفر حتى يأتي معه غيره كترك الصلاة وما أشبه ذلك، لأنهم يعلمون أن الشارب سَكِرَ إذا ضم إلى سكْرهِ غيره مما يدل على أنه سكْران.

* * *

---

(١) العوفية: الفَرْق بين الفِرَق: ٧٧، الملل والنحل: ١/ ١٠٠، الحور العين: ١٧١، ٢٥٧.

أصحاب صالح[١]:

ومن الخوارج «أصحاب صالح» ولم يُحْدِثْ صالح قولاً تفَرَّد به، ويقال: إنه كان صُفرِيا.

ومن قول «الصُّفرِية» وأكثر الخوارج: إن كل ذنب مُغَلَّظٍ كفر، وكل كفر شرك، وكل شرك عبادة للشيطان.

الفضلية[٢]:

* * *

وقالت «الفضلية»: لا يكفر عندنا ولا يعصى من قال بضربٍ من الحق الذي يكون من المسلمين وأراد به غير اللَّه أو وجَّهه على غير ما يُوَجِّهه المسلمون عليه، نحو قول القائل: «لا إلٰهَ إلا اللَّه» يريد بها قول النصارى الذي: لا إلٰهَ إلا هو الذي له الولد والزوجة، أو يريد صنماً اتخِذَ إلهاً، وكقول القائل: «محمد رسول اللَّه» وهو يريد غيره ممن قال: هو حي قائم، وما أشبه ذلك من القول كله واعتقاد القلب والتوجه إلى غير اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ.

* * *

وحكى «اليمان بن رباب الخارجي» أن قوماً من «الصُّفْرِية» وافقوا بعض البيهسية على أن كل من واقع ذنباً عليه حرام لا يُشْهَدُ عليه بأنه كَفَرَ حتى يرفع إلى السلطان ويُحَدّ عليه، فإذا حُدَّ عليه فهو كافر، إلا أن البيهسية لا يسمونهم مؤمنين ولا كافرين حتى يحكم عليهم، وهذه الطائفة من الصُّفْرِية يثبتون لهم اسم الإيمان حتى تقام عليهم الحدود.

* * *

وحكى أن صنفاً من الخوارج تَفَرَّدوا بقولٍ أحدثوه، وهو قطعهم الشهادة على أنفسهم ومَنْ وافقهم أنهم من أهل الجنة من غير شرط ولا استثناء.

* * *

الحسينية[٣]:

وذكر أن صنفاً منهم يدعون «الحسينية»، ورئيسهم رجل يعرف «بأبي الحسين».

---

(١) أصحاب صالح: الملل والنحل: ١/ ١٠١.

(٢) الفضلية: الحور العين: ١٧٧، ٢٧٣ ـ ٢٧٤ وردت باسم الفضيلية، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

(٣) الحسينية: الحور العين: ١٥٦ ـ ١٥٧، ١٦٩، ٢٥٢، ٢٥٩، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٥.

يرون الدار دار حرب وأنه لا يجوز الإقدام على من فيها إلا بعد المحنة، ويقولون بالإرجاء في موافقيهم خاصة، كما حكى عن «نجْدَةَ» ويقولون فيمن خالفهم: إنهم بارتكاب الكبائر كفّار مشركون.

* * *

الشمراخية[1]:

وذكر «اليمان» أيضاً أن صاحب «الشمراخية»، وهو «عبد اللّه بن شمراخ»، كان يقول: إن دماء قومه حرام في السر، حَلال في العلانية، وإنَّ قتل الأبوين حَرام في دار التقية ودار الهجرة، وإنْ كانا مخالفين، والخوارج تبرأ منه.

* * *

ومن العلماء باللغة، وهو من الخوارج «أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنّى»، وكانَ صُفْريا.

ومن شعرائهم «عِمْران بن حِطّان» وهو صُفْرِي.

ومن مؤلفي كتبهم ومتكلميهم: «عبد اللّه بن يزيد» و«محمد بن حرب» و«يحيى بن كامل» وهؤلاء «إباضية»، و«اليمان بن رباب» وكان ثعلبياً، ثم صار بيهسياً، و«سعيد بن هارون» وكان فيما أظن إباضياً.

* * *

والخوارج تَدَّعي من السلف «أبا الشعثاء جابر بن زيد» و«عكرمة» و«إسماعيل بن سميع» و«أبا هارون العبدي» و«هبيرة بن مريم».

* * *

ومن رجال الخوارج ممن لم يذكر أنه خرج ولا له مذهب يعرف به «صالح بن مسرِّح» و«داود» وكانا يتلاقيان ويُحَدِثان مسائل يقع لها الخلاف بين الخوارج، ثم كانت لهما في آخر أيامهما خَرْجَة ليست بالمشهورة و«رباب السجستاني» وهو الذي أوقع الخلاف بين الخوارج في قتيل وُجِد في عسكر، حتى قال بعضهم: إن حكم أهل العسكر حكم الكفار حتى يعلم أنه قتل بحق، وقال بعضهم: بل هم مؤمنون حتى يعلم أنه قُتل بغير حق، و«هارون الضعيف» وقد حُكي عنه إجازة تزويج نساء مخالفيه، وأَحل مخالفيه في هذا الباب محل أهل الكتاب.

* * *

---

(١) الشمراخية: الحور العين: ١٧٧، ٢٧٤، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٥.

الراجعة:

ومن الخوارج صنف يُسَمَّون «الراجعة» رَجَعُوا عن «صالح بن مسرح» وبرئوا منه لأحكام حكم بها.

وذلك أن بعض طلائع صالح أتاه فأعلمه أنَّ فارساً على تَلٍّ واقف ينظر إلى عسكره فوجَّه إليه رجلين من أصحابه، فلما نظر إليهما الفارس ولّى مدبراً، فلحقاه، فطعنه أحدهما فصرعه، ونزلا ليقتلاه، فقال لهما: أنا رجل مسلم وأنا أخو رِبْعِيٍّ بن خراش، وكان ربعي بن خراش من رؤسائهم، فكَفّا عنه، وقالا له: هل يعرفك أحد في العسكر؟ قال: نعم، وسمى رجلين من أصحاب صالح يسمى أحدهما جبيراً، والآخر الوليد، فصار الفارسان به إلى عسكر صالح، فأخبراهُ بخبره، فدعا صالح جبيراً والوليد، فسألهما عنه، فقالا: نعرفه بالخبث والكفر، ونعرف أنه أخو ربعيّ، وقد أخبَرَنا ربعيّ بخبثه وعداوته للمسلمين، فأمر صالح بضرب عنقه، فقالت الراجعة: قتل رجلاً مسلماً قد ادعى الإسلام، فبرئوا بذلك من صالح.

ومنها: أنه أتاه رجل من طلائعه فأخبره أن فارساً واقف على تل ينظر إلى العسكر بالليل، فبعث أبا عمر ويزيد بن خارجة، فلما نظر الفارس إليهما ولى مدبراً، فطعنه أحدهما وضربه الآخر بالسيف، ثم أتيا به صالحاً، فدفعه صالح إلى رجل من أصحابه وأوصاه به، وقال: إذا كان بالغداة فأتِنَا به حتى نقف على جراحته، وننظر أتصير إلى دية النفس أو إلى دية الأرْش، فذهب الرجل إلى منزله وأباته عنده، فلما نام الرجل الذي من أصحاب صالح قام الأسير فهرب من الليل، فبرئت الراجعة من صالح، وقالوا: لم يبرأ من جراحته، وقد ادعى أنه ذمّي.

ومنها: أن رجلاً من أصحابه يقال له: صخر، قال لرجل منهم: هذا عدو اللَّه، فلم يستتبه صالح من ذلك.

ومنها: أنه احتبس من الغنائم فَرَساً، فكان أصحابه يقترعون إذا أرادوا ركوبَه، ويتنافسون في القتال عليه.

فاختلف أصحابه عند هذه الأشياء، فبرئت منه فرقة فسُمِّيَت «الراجعة»، وصَوَّبَ أكثرُ الخوارج رأي صالح بن أبي صالح، ووقف «شبيب» في صالح بن أبي صالح والراجعة، وقال؛ لا ندري ما حكم به صالح كان حقاً أو باطلاً، ويقال: إن أكثر الراجعة عادوا إلى قول صالح، ويُصَوِّبونه فيما صنع.

فأما بعض الإباضية فيذهب إلى أن الذين برئوا من صالح كفروا، وأن من

وقف في كفرهم كفر، وأحسنوا الظن بشبيب، وقالوا: لم يكن مثله يُبْرَأ منه، وقالوا: ويدلُّ على ذلك أنه كان معه حتى قتل، فهو عندهم على أصل إيمانه.

* * *

الشبيبية (مرجئة الخوارج)(١):

ومنهم فرقة يُسَمَّون «الشبيبية»، وذلك أن شبيباً وقف في صالح وفي الراجعة، فقالوا: لا ندري أَحَق ما حَكَم به صالح أم جور، وحق ما شهدت به الراجعة أم جَوْر، فبرئت الخوارج منهم، وسَمّوهم «مرجئة الخوارج».

وكان شبيب أصَاب أموالاً بجَرْجَرَايَا، فقسمها، وبقيت رَمَكة ومنطقة وعمامة، فقال لرجُل من أَصحابه: اركب هذه الدابة حتى نقسمها، وقال لآخر: البس هذه العمامة والمنطقة حتى نقسمها، فبلغ ذلك أصحابه، فخرج إليه سالم بن أبي الجعد الأشجعي وابن دجَاجَة الحنفي، فقال: يا معشر المسلمين، استقسمَ هذا الرجل بالأزلام، فقال شبيب: إنما كانت رَمَكة، وأحْبَبت أن يركبها صاحِبها يوماً أو يومين حتى نقسمها، فقالوا: لِمَ أَعطيت هذا منطقة وعمامة، فلو استشهد وأُخذ متاعهُ؟ تُبْ مما صَنَعت! فكره أن يخنع، فقال: ما أَرَى موضع تَوْبَة، فبرئوا منهُ فليس يتولاه خارجيّ فيما نعلم، وهم يُرْجِئون أمره، ولا يكفرونهُ، ولا يثبتون له الإيمان.

* * *

٥١

قول الخوارج في التوحيد

فأما التوحِيد فإن قول الخوارج فيه كقول المعتزلة، وسنشرح قول المعتزلة في التوحيد إذا صرنا إلى شرح مذاهب المعتزلة.

٥٢

قولهم في القرآن

والخوارج جميعاً يقولون بخلق القرآن، والإباضية تخالف المعتزلة في التوحِيد في الإرادة فقط؛ لأنهم يزعمون أن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل مريداً لمعلوماته

---

(١) الشبيبية (مرجئة الخوارج): الملل والنحل: ١/ ١٠١.

التي تكون أن تكُون، ولمعلوماته التي لا تكُون ألا تكُون. والمعتزلة إلا بشر بن المعتمر ينكرون ذلك.



قولهم في القدر

فأما القَدَرَ فقد ذكرنا مَنْ يذهب فيه إلى قول المعتزلة من الخوارج، وذكرنا من يميل إلى الإثبات منهم.

٥٤

قولهم في الوعيد

وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد، لأنهم يقولون: إن أهل الكَبائر الذين يموتون على كبائرهم في النار خالدين فيها مخلدين، غير أن الخوارج يقولون: إن مرتكِبي الكَبائر ممن ينتحل الإسلام يعذبون عذاب الكافرين، والمعتزلة يقولون: إن عذابهم ليس كعذاب الكافرين.

٥٥

قولهم في السيف

وأما السيف فإن الخوارج جميعاً تقول به وتراه، إلا أن الإباضية لا ترى اعتراض الناس بالسيف، ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور، ومنعهم أن يكُونوا أئمة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف.

فأما الوصف للّه ـ سبحانه ـ بالقدرة على أن يظلم فإن الخوارج جميعاً تنكِر ذلك.

٥٦

قولهم في الخلفاء والإمامة

والخوارج بأسرها يثبتون إمامة أبي بكْر وعمر، وينكِرون إمامة عثمان ـ رضوان اللّه عليهم! ـ في وقت الأحداث التي نقم عليه من أجلها، ويقولون بإمامة علي قبل أن يحكِّم، وينكرون إمامته لما أجاب إلى التحيكم، ويكَفرون معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري، ويرون أن الإمامة في قريش

وغيرهم إذا كان القائمُ بها مستحقاً لذلك، ولا يرون إمامة الجائر.

وحكى «زرقان» عن النَّجَدَات أنهم يقولون: إنهم لا يحتاجون إلى إمام، وإنما عليهم أن يعلموا كتاب اللَّه ـ سبحانه ـ فيما بينهم.

٥٧

قولهم في الأطفال

وللخوارج في الأطفال ثلاثة أقاويل:

١ ـ صنف منهم يزعمون أن أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم يُعَذَّبون في النار، وأن أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم. واختلف هذا الصنف في الآباء إذا انتقلوا بعد موت أطفالهم عن أديانهم، فقال قائلون: ينتقلون إلى حكم آبائهم، وقال قائلون: هم على الحال التي كان آباؤهم عليها في حال موتهم، لا ينتقلون بانتقالهم.

٢ ـ وقال الصنف الثاني منهم: جائز أن يُؤلم اللَّه ـ سبحانه ـ في النار أطفال المشركين على غير المجازاة لهم، وجائز ألا يؤلمهم، وأطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم لقول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الطور: ٢١].

٣ ـ وقال الصنف الثالث ـ وهم «القدرية» ـ: أطفال المشركين والمؤمنين في الجنة.

* * *

وحكى حاكٍ عن «الأخنسية» أنها تزوج النساء في نَصَبَة الحرب، وغير نَصَبَة الحرب.

وحكي أيضاً أن الشمراخية والصفرية تصلي خلف من لا تَعْرِف.

وحكي أن البيهسية تقول بقتل أهلِ القبلة، وأخذ الأموال، وترك الصلاة إلا خلف من تعرف، والشهادة على الدار بالكُفر.

وحكَى حاكٍ أن البدعية تقول مثل مقالة الأزارقة، غير أنها تزعم أن الصلاة ركعتان بالغداة، وركعتان بالعشي.

٥٨

قولهم في اختلاف الرأي

واختلفت الخوارج في اجتهاد الرأي، وهم صنفان:

١ ـ فمنهم من يجيز الاجتهاد في الأحكام، كنحو النجدات وغيرهم.

٢ - ومنهم من ينكر ذلك، ولا يقول إلا بظاهر القرآن، وهم الأزارقة.

٥٩

قولهم في التكليفِ قبل البعثة

وحكَى حاكٍ عن الخوارج أنهم لا يرون على الناس فرضاً ما لم تأتهم الرسل، وأن الفرائض تلزم بالرسُلِ، واعتلوا بقول اللّه - عزّ وجلّ -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

والخوارج لا يقولون بعذاب القبر، ولا ترى أحداً يعذب في قبره.

٦٠

قولهم في رزق الحرام

فأما القول في الباريء: هل يرزق عباده الحرام إذا غلبوا عليه وأكلوه؟ فإن من مال منهم إلى قول المعتزلة في القدر ينكر ذلك، ومن قال منهم بالإثبات قال: إن اللّه يرزق عباده الحرام إذا غلبوا عليه وأكلوه.

* * *

ألقاب الخوارج

وللخوارج ألقاب: فمن ألقابهم الوصف لهم بأنهم (خوارج) ومن ألقابهم: (الْحَرُورية)[1] ومن ألقابهم (الشُّرَاة)[2] و(الحرارية) ومن ألقابهم (المارقة)[3] ومن ألقابهم (المحكِّمة)[4].

وهم يَرْضون بهذه الألقاب كلها، إلّا بالمارقة، فإنهم ينكرون أن يكُونوا مارقة من الدين كما يَمْرُق السهم من الرَّمية.

(١) الحرورية: المقالات والفرق: ٥، التنبيه والرد: ٥٢، ٩١، ١٧٨، ١٨٣، الحور العين: ٢٠٠، ٢٥٣، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠ و٣٥٤.

(٢) الشراة: المقالات والفرق: ٦٥، التنبيه والرد: ٢، ٤٧، ٥٣، الفَرْق بين الفِرَق: ٥٥ - ٦٠، الحور العين: ٢٠٣.

(٣) المارقة: الملل والنحل: ١/ ٩٣، الحور العين: ٢٠١، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤ تحت اسم: المارقون.

(٤) المحكمة: التنبيه والرد: ٤٧، الفَرْق بين الفِرَق: ٥٥ - ٦٠، الملل والنحل: ١/ ٩٢ - ٩٥، الحور العين: ٢٠١، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٦، الفرق الإسلامية: ٦٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٤، وردت باسم الحكمية.

والسبب الذي سُمُّوا له خوارج خروجهم على عليّ بن أبي طالب.

والذي لهُ سُمُّوا محكمة إنكارهم الحكمين، وقولهم: لا حكم إلّا للّه.

والذي له سُمُّوا حرورية نزولهم بِحَرَوْرَاء في أول أمرهم.

والذي له سُمُّوا شُرَاة قولهم: شَرَيْنَا أنفسنا في طاعة اللّهِ، أي بِعْنَاها بالجنة.

والكُوَر التي الغالبُ عليها الخارجية: الجزيرة، والموصل، وعُمَان، وحضرموت، ونَوَاح من نواحي المغرب، ونواحٍ من نواحي خُرَاسان، وقد كان لرجل من الصفرية سلطان في موضع يقال له سِجِلْمَاسَة على طريق غانة.

* * *

ويقال: إن أول من حكّمَ بصفين **«عروة بن بلال بن مرداس»** ويقال: بل أول من حكّم **«يزيد بن عاصم المحاربي»** ويقال: بل رجل من سعد بن زيد مَنَاة من تميم، ويقال: إن أوَّل من تَشَرّى رجل من بني يشكر.

وكان أميرُ الخوارج أولَ ما اعتزلوا **«عبدَ اللّه بن الكواء»** وأميرُ قتالهم **«شَبَث بن ربعي»** ثم بايعوا **«لعبد اللّه بن وهب الراسبي»** لعشر بَقين من شوال سنة سبع وثلاثين، وكان رئيس الخوارج الذين أقبلوا من البصرة ليجتمعوا مع عبد اللّه بن وهب **«مِسْعَر بن فدكيّ»** وهو الذي استعرض مَنْ لقي هو وأصحابه وقتل عبد اللّه بن خبَّاب، فبعض الخوارج يقولون: إنَّ عبد اللّه بن وهب كان كارهاً لذلك كله، وكذلك أصحابه، وبعضهم يتأوَّل لمسعر في قتل عبد اللّه، ويقال: إنه سأله أن يحدثه عن أبيه عن النبيّ ﷺ بما سمعه منه، فحدّثه بحديث في الفِتَنِ يوجب القعود عن الحروب وأن يكون الرجلُ عبدَ اللّه المقتولَ، فتأولوا عليه أنه يدين بتخطئتهم في الخروج وتخطئة عليّ رضي اللّه عنه أيضاً، واستحلوا بهذا دمه.

ولما قرب الأمر في محاربة عليّ بن أبي طالب **«عبد اللّه بن وهب»** استوحش كثير منهم من محاربته، ففارق قوم منهم عبدَ اللّه بن وهب، منهم **«جويرية بن فادع»** فارقه في ثلاثمائة، ومنهم **«مسعر بن فدكيّ»** انصرف إلى البصرة في مائتين، ويقال: بل صار إلى راية أبي أيوب الأنصاري، وهو إذ ذاك مع عليّ بن أبي طالب، ومنهم **«فروة بن نوفل الأشجعي»** فارقه في خمسمائة، ومنهم **«عبد اللّه الطائي»** رجع إلى الكوفة في ثلاثمائة، ويقال: بل لحق براية أبي أيوب الأنصاري، ومنهم **«سالم بن ربيعة»** فارقه في ثمانية عشر، ويقال: بل لحق براية أبي أيوب الأنصاري، ومنهم **«أبو مريم السعدي»** فارقه في مائتين، ويقال: بل لحق براية أبي أيوب الأنصاري، ومنهم **«أشرس بن عوف»** نزل الدسكرة في مائتين.

وذكر المدائني أن قوماً من الخوارج قد كانوا خرجوا مع عليّ رضوان اللّه عليه لقتال أهل الشام، فلما قصد عليّ أهل النهر اعتزلوا فصاروا إلى النخيلة فأقاموا بها، وكان مقتل «عبد اللّه بن وهب الراسبي» وأصحابه لسبع خَلَوْن من صفر سنة ثمان وثلاثين.

وخرج على عليٍّ في حياته من الخوارج بعد عبد اللّه بن وهب الراسبي «أشرس بن عوف» فسرَّح إليه عليٌّ جيشاً، فقتل بالأنبار هو وأصحابه في شهر ربيع الأول من سنة ثمان وثلاثين.

ثم خرج «ابن عُلَّفة التيمي» فوجه إليه عليٌّ «معقلَ بن قيس الرياحي» فقتله وأصحابه بِمَاسَبَذَان، في جمادى الأولى من هذه السنة.

ثم خرج «الأشهب بن بشر» فوجّه إليه علي جاريةَ بن قدامة، فقتل الأشهب وأصحابه بجَرْجَرَايا في جمادى الآخرة من هذه السنة.

وخرج رجل من الخوارج يقال له «سعد» على عليّ رضي اللّه عنه، فكتب عليٌّ إلى سعد بن مسعود الثقفي، وهو على المدائن، فخرج إليه سعد فقتله وأصحابه في رجب من هذه السنة.

ثم خرج «أبو مريم السعدي» فوجه إليه عليٌّ شريحَ بن هانئ، وقد صاروا من الكوفة على فرسخين، ثم أنفذ إليهم جارية بن قدامة السعدي، فقتل أبا مريم وأصحابه إلا خمسين رجُلاً سألوا الأمان، وذلك في شهر رمضان من هذه السنة.

ثم قتل عليّ رضوان اللّه عليه، ولو ذكرنا مَنْ خرج من الخوارج بعده لطال الكتاب.

بسم الله الرحمن الرحيم

أول مقالات المرجئة



ذكر اختلاف المرجئة

اختلافهم في الإيمان:

اختلفت المرجئة(١) في الإيمان ما هو، وهم اثنتا عشرة فرقة:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان باللّه هو المعرفة باللّه وبرسله وبجميع ما جاء من عند اللّه فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة للّه ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما، والعمل بالجوارح، فليس بإيمان.



الجهمية(٢)

وزعموا أن الكُفر باللّه هو الجهل به، وهذا قولٌ يُحْكى عن «جهم بن صفوان».

وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أَتى بالمعرفة ثم جَحَدَ بلسانه أنه لا يكْفر

---

(١) المرجئة: المقالات والفرق: ٥، ٦، ٨، ١٠ ـ ١١، ١٣، ١٥، ١٣١، التنبيه والرد: ٥، ١٠، ٤٣، ٤٨، ٩١، الفَرْق بين الفِرَق: ١٣٩ ـ ١٤٢، التبصير في الدين: ٩٠ ـ ٩٢، الملل والنحل: ١/١١١ ـ ١١٦، الحور العين: ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢ ـ ١٥٤، ١٨٦، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٥١، ٢٥٥ ـ ٢٥٦، ٢٦٤، اعتقادات فرق المسلمين: ٧٠ ـ ٧١، الفرق الإسلامية: ٨١ ـ ٨٦، التعريفات: ٢٠٨، الخطط المقريزية: ٢/٣٤٩ ـ ٣٥٠.

(٢) الجهمية: المقالات والفرق: ٦، التنبيه والرد: ٧، ٩١، ٩٥، ٩٨، ١١٣، ١١٥، ١٢٧، ١٢٨، الفرق الإسلامية: ١٣٩، التبصير في الدين: ٩٦، الحور العين: ١٤٨، ١٥٥، اعتقادات فرق المسلمين: ٦٥، التعريفات: ٨٠، الخطط المقريزية: ٢/٣٥٠ ـ ٣٥١.

بجحده، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونانِ إلا في القلب دونَ غيره من الجوارح.

٦٣

قول أبي الحسين الصالحي(١)

٢ ـ والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة باللَّه فقط، والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان باللَّه إلا المعرفة به، ولا كفر باللَّه إلّا الجهل به؛ وأن قول القائل: «إن اللَّه ثالث ثلاثة» ليس بكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر، وذلك أن اللَّه ـ سبحانه ـ أَكْفَرَ من قال ذلك، وأَجْمَع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر.

وزعموا أن معرفة اللَّه هي المحبة له، وهي الخضوع للَّه، وأصحابُ هذا القول لا يزعَمُون أن الإيمان باللَّه إيمانٌ بالرسول، وأنه لا يؤمن باللَّه إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول، ليس لأنَّ ذلك يستحيلُ، ولكن لأنَّ الرسولَ قال: ومن لا يُؤْمن بي فليس بمؤمن باللَّه.

وزعموا أن الصلاة ليست بعبَادة للَّه، وأنه لا عبَادة إلا الإيمان به، وهو معرفته، والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص، وهو خصلة واحدة، وكذلك الكفر، والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي.

٦٤

قول أصحاب يونس السمري(٢)

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان هو المعرفة باللَّه والخضوع له، وهو تَرْكُ الاستكبار عليه والمحبة له، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن، وزعموا أن إبليس كان عارفاً باللَّه، غير أنه كفر باستكباره على اللَّه، وهذا قول قوم من أصحاب «يونس السمري». وزعموا أن الإنسان وإن كان لا يكون مؤمناً إلا بجميع الخلال التي ذكرناها، قد يكُون كافراً بترك خَلة منها، ولم يكُن يونس يقول هذا.

---

(١) أصحاب الصالحي، الملل والنحل: ١/ ١١٦، التعريفات: ١٣١، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠.

(٢) اليونسية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٣٩، التنبيه والرد: ٩١، الملل والنحل: ١/ ١١٢، اعتقادات فرق المسلمين: ٦٤، ٦٥، ٧٠، الفرق الإسلامية: ٨١ ـ ٨٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠.

٦٥

قول يونس وأبي شمر

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم وهم أصحاب «أبي شمر ويونس» يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والخضوع له، والمحبة له بالقلب وَالإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء، ما لم تقم عليه حجة الأنبياء، وإن كانت قامت عليه حجة الأنبياء، فالإيمان الإقرار بهم والتصديق لهم، والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان.

ولا يسمون كل خصلة من هذه الخصال إيماناً ولا بعض إيمان حتى تجتمع هذه الخصال، فإذا اجتمعت سموها إيماناً لاجتماعها، وشبهوا ذلك بالبياض إذا كان في دابة لم يسموها بلقاء ولا بعض أبلق حتى يجتمع السواد والبياض، فإذا اجتمعا في الدابة سُمِّي ذلك بَلَقاً إذا كان بفرس، فإن كان في جَمَلٍ أو كلب سمي بَقعاً، وجعلوا ترك الخصال كلها وترك كل خصلة منها كفراً، ولم يجعلوا الإيمان متبعِّضاً ولا محتملاً للزيادة والنقصان.

الشمرية[١]:

وحكي عن أبي شمر أنه قال: لا أقول في الفائق الملّي فاسق مطلق، دون أن أُقيِّد فأقول: فاسق في كذا.

وحكى «محمد بن شبيب وعباد بن سليمان» عن أبي شمر أنه كان يقول: إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل، يعني قوله في القدر، ما كان من ذلك منصوصاً عليه أو مستخرجاً بالعقول مما فيه إثبات: عَدْلُ الله ونفيُ التشبيه والتوحيدُ، وكل ذلك إيمان، والعلم به إيمان، والشاك فيه كافر، والشاكُّ في الشاكِّ كافر أبداً، والمعرفة لا يقولون: إنها إيمان، ما لم تَضُمَّ الإقرار، وإذا وقعا كانا جميعاً إيماناً.

الثوبانية[٢]:

٥ ـ والفرقة الخامسة من المرجئة أصحاب «أبي ثَوْبَان» يزعمون أن الإيمان هو

---

(١) الشمرية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٤١، الملل والنحل: ١/ ١١٣ و١١٥، ضمن الحديث عن الثوبانية، الحور العين: ٢٠٣.

(٢) الثوبانية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٤٠، التبصير في الدين: ٩٢، الملل والنحل: ١/ ١١٣ ـ ١١٤، اعتقادات فرق المسلمين: ٧٠، الفرق الإسلامية: ٨٤ ـ ٨٥، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠.

الإقرار بالله وبرسوله، وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزاً في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان.

النجارية[1]:

٦ ـ والفرقة السادسة من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسوله، وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان، فمن جهل شيئاً من ذلك فقامت به عليه حجة أو عرفه ولم يقر به كَفَر، ولم تسم كل خصلة من ذلك إيماناً كما حكَيناه عن أبي شمر.

وزعموا أن الخصال التي هي إيمان إذا وقعت فكل خصلة منها طاعة، فإن فُعِلت خصلة منها ولم تفعل الأخرى لم تكن طاعة، كالمعرفة بالله إذا انفردت من الإقرار لم تكُن طاعة، لأن الله ـ عزّ وجلّ ـ أمرنا بالإيمان جملة أمراً واحداً، ومن لم يفعل ما أُمر به لم يُطِعْ.

وزعموا أن ترك كل خصلة من ذلك معصية، وأن الإنسان لا يكفر بترك خصلة واحدة، وأن الناس يتفاضلون في إيمانهم ويكون بعضهم أعلم بالله وأكثر تصديقاً له من بعض، وأن الإيمان يزيد ولا ينقص، وأن من كانَ مؤمناً لا يزول عنهُ اسم الإيمان إلا بالكُفر؛ وهذا قول «الحسين بن محمد النجار» وأصحابه.

الغيلانية[2]:

٧ ـ والفرقة السابعة من المرجئة «الغَيْلَانية» أصحاب «غَيْلَان» يزعُمُون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية[3] والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله ـ سبحانه وتعالى ـ وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار، فلذلك لم يجعلها من الإيمان.

وذكر «محمد بن شبيب» عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الإيمان أنه لا يقال لها: إيمان، إذا انفردت، ولا يقال لها، بعض إيمان: إذا انفردت، وأن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان.

---

(١) النجارية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٤٣ ـ ١٤٥، التبصير في الدين: ٩٣ ـ ٩٤، اعتقادات فرق المسلمين: ٦٨، الفرق الإسلامية: ٨٧ ـ ٨٩، التعريفات: ٢٤٠، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠ ـ ٣٥١.

(٢) الغيلانية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٤٢، الملل والنحل: ١/ ١١٥، الحور العين: ٢٠٣، اعتقادات فرق المسلمين: ٤٠.

(٣) هي المعرفة التي تنشأ عن النظر والاستدلال.

وأنهم خالفوهم في العلم؛ فزعَمُوا أن العلم بأن الأشياء مُحْدَثة مدبرة ضرورة، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب، وجعلوا العلم بالنبيّ ﷺ وبما جاء من عند اللّه اكتساباً، وزعَمُوا أنه من الإيمان إذا كان الذي جاء من عند اللّه منصوصاً بإجماع المسلمين، ولم يجعلوا شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً.

* * *

وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية، والجهمية، والغيلانية، والنجارية ينكرون أن يكون في الكفار إيمان، وأن يقال: إن فيهم بعض إيمان؛ إذ كان الإيمان لا يتبعض عندهم.

وذكر «زرقان» عن «غَيْلَان» أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق، وأن المعرفة باللّه فعل اللّه، وليست من الإيمان في قليل ولا كثير، واعتل بأن الإيمان في اللغة هو التصديق.

* * *

أصحاب محمد بن شبيب:

٨ ـ والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب «محمد بن شبيب» يزعُمون أن الإيمان الإقرار باللّه والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء، والإقرار والمعرفة بأنبياء اللّه وبرسوله وبجميع ما جاءت به من عند اللّه مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول اللّه ﷺ من الصلاة والصيام وأشباه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع.

وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الرادَّ للحق لا يكفر، وذلك أنه إيمان واستخراجٌ ليس بردّ على رسول اللّه ﷺ ما جاء به من عند اللّه ـ سبحانه ـ، ولا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم رسول اللّه ﷺ ونصوا عليه.

والخضوع للّه هو ترك الاستكبار، وزعمُوا أن إبليس قد عرف اللّه ـ سبحانه ـ وأَقَرَّ به، وإنما كان كافراً لأنه استكبر، ولولا استكباره ما كان كافراً، وأن الإيمان يتبعض ويتفاضل أهله، وأن الخصلة من الإيمان قد تكُون طاعة وبعض إيمان ويكُون صاحبها كافراً بترك بعض الإيمان، ولا يكُون مؤمناً إلا بإصابة الكل، وكل رجل يعلم أن اللّه واحد ليس كمثله شيء ويجحد الأنبياء فهو كافر بجحده الأنبياء، وفيه خصلة من الإيمان وهي معرفته باللّه، وذلك أن اللّه أمره أن يعرفه وأن يقر إن كان عرف، وإن

عرف ولم يقر، أو عرف اللَّه ـ سبحانه ـ وجَحد أنبياءَه، فإذا فعل ذلك فقد جاء ببعض ما أُمر به، وإذا كان الذي أُمر به كله إيماناً فالواحد منه بعض إيمان.

* * *

وكان «محمد بن شبيب» وسائر من قدمنا وصفه من المرجئة يزعمون أن مرتكَبي الكبائر من أهل الصلاة العارفين باللَّه وبرسله المقرين به وبرسله مؤمنون بما معهم من الإيمان فاسقون بما معهم من الفسق.

* * *

الحنفية[1]:

٩ ـ والفرقة التاسعة من المرجئة «أبو حنيفة وأصحابه» يزعمون أن الإيمان المعرفة باللَّه والإقرار باللَّه والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند اللَّه في الجملة دون التفسير.

وذكر «أبو عثمان الأدمي» أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان الشمزي بمكة، فسأله عمر فقال له: أخبرني عمن يزعم أن اللَّه ـ سبحانه ـ حرم أكل الخنزير، غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حَرَّمه اللَّه ليس هي هذه العين، فقال: مؤمن؛ فقال له عمر: فإنه قد زعم أن اللَّه قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدرى لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا؛ فقال: هذا مؤمن، قال: فإن قال: أعلم أن اللَّه قد بعث محمداً وأنه رسول اللَّه، غير أنه لا يدرى لعله هو الزنجي، قال: هو مؤمن.

ولم يجعل «أبو حنيفة» شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا يَنْقُص ولا يتفاضل الناس فيه.

فأما غسَّان وأكثر أصحاب أبي حنيفة فإنهم يحكون عن أسلافهم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة للَّه والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف بحقه، وأنه لا يزيد ولا ينقص.

التومنية (المعاذية)[2]:

١٠ ـ والفرقة العاشرة من المرجئة أصحاب «أبي معاذ التومني» يزعمون أن الإيمان ما عَصمَ من الكفر، وهو اسم لخصالٍ إذا تركها التارك أو ترك خصلة منها كان كافراً، فتلك الخصال التي يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيمان، ولا يقال

(١) الحنفية: الملل والنحل: ١/ ١١٣ ضمن الحديث عن الغسانية. الحور العين: ٢٥٨ و٢٦١.
(٢) التومنية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٤٠، التبصير في الدين: ٩١، الملل والنحل: ١/ ١١٤ ـ ١١٥، الفرق الإسلامية: ٨٥ ـ ٨٦، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠.

للخصلة منها: إيمان ولا بعض إيمان، وكل طاعة إذا تركها التارك لم يَجمع المسلمونَ على كفره فتلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان، تاركها إن كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له إنه فَسَقَ ولا يُسَمَّى بالفسق، ولا يقال فاسق، وليس تخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكُن كفر، وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر باللّه، وإنما كفر للاستخفاف والرد والجحود، وإن تركَها غيرَ مستحل لتركها متشاغلاً مُسَوِّفاً يقول: الساعة أُصلي، وإذا فرغت من لهوي ومن عملي، فليس بكافر إذا كان عزمه أنْ يصلي يوماً من الأيام ووقتاً من الأوقات، ولكن نُفَسِّقه.

وكان أبو معاذ يزعم أن مَنْ قتل نبياً أو لطمه كَفَرَ، وليس من أجل اللطمة والقتل كَفَرَ، ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له، وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو للّه ولا ولي له.

وكل المرجِئة يقولون: إنه ليس في أحد من الكفار إيمان باللّه ـ عزّ وجلّ ـ.

* * *

المريسية[1]:

١١ ـ والفرقة الحادية عشرة من المرجِئة أصحاب «بشر المريسي» يقولونَ: إن الإيمان هو التصديق، لأن الإيمان في اللغة هو التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان.

ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً، وإلى هذا القول كان يذهب «ابن الراوندي» وكان ابن الراوندي يزعم أن الكفر هو الجحد والإنكار والستر والتغطية، وليس يجوز أن يكون الكفر إلا ما كان في اللغة كفراً، ولا يجوز أن يكون إيماناً إلا ما كان في اللغة إيماناً.

وكان يزعم أن السجود للشمس ليس بكفر، ولكنه عَلَم على الكفر، لأن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بين لنا أنَه لا يسجد للشمس إلّا كافر.

الكرامية[2]:

١٢ ـ والفرقة الثانية عشرة من المرجئة «الكَرَّامية» أصحاب «محمد بن كرام» يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن

---

(١) المريسية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٤٠ ـ ١٤١، التبصير في الدين: ٩٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٥٠.

(٢) الكرامية: الفَرْق بين الفِرَق: ١٤٩ ـ ١٥٥، التبصير في الدين: ٩٩ ـ ١٠٤، اعتقادات فرق المسلمين: ٦٧.

تكُون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول اللّه ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر باللّه هو الجحود والإنكار له باللسان.

* * *

ومن المرجئة من يقول: الفَاسِق من أَهل القبلة لا يسمَّى بعد تَقَضِّي فعله فاسقاً، ومنهم من يسميه بعد تَقَضي فعله فاسقاً.

ومنهم من يقول: لا أقول لمرتكب الكَبَائر فاسق على الإطلاق، دون أن يقَالَ: فاسق في كذا، ومنهم من أطلق اسم الفَاسق.

٦٦

اختلافهم في تحديد الكفر

واختلفت المرجئة في الكُفر مَا هو، بأهم سبع فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الكُفر خصلة واحدة، وبَالقلب يكون وَهو الجهل باللّه، وَهؤلاء هم «الجهمية».

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الكفر خصال كثيرة، ويكون بالقلب وبغير القلب، والجهل باللّه كفر، وبالقلب يكون، وكذلك البغض للّه والاستكبار عليه كفر، وكذلك التكذيب باللّه وبرُسله بالقلب واللسان، وكذلك الجحود لهم، والإنكار لهم ونعيهم، وكذلك الاستخفاف باللّه وبرسله كفر، وكذلك ترك التوحيد إلى اعتقاد التثنية والتثليث أو ما هو أكثر من ذلك كفر، وزعم قائل هذا القول أن الكفر يكون بالقلب وباللسان دون غيرهما من الجوارح، وكذلك الإيمان.

وزعم قائل هذا القول أن قاتل النبي ولاطمه لم يكفر من أجل القتل واللطمة، ولكن من أجل الاستخفاف، وكذلك تارك الصلاة مستحِلاً لتركها إنما يكفر بالاستحلال لتركها لا بتركها.

وزعم صاحب هذا القول أن من استحلَّ ما حرَّم اللّه ـ سبحانه ـ مما نص الرسول ﷺ على تحريمه وأجمع المسلمون على تحريمه فهو كافر باللّه، وأن استحلال ذلك كفر، وكذلك من قال قولاً أو اعتقد اعتقاداً قد أجمع المسلمون على إكفار فاعله، وكل فعل أجمعوا على إكفار فاعله كفرٌ، بأي جارحة كان ذلك الفعل.

. . . . (١)

---

(١) هنا بياض في الأصول.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم يزعمون أن الكفر باللّه هو التكذيب والجحد له والإنكار له باللسان، وأن الكفر لا يكون إلا باللسان دون غيره من الجوارح، وهذا قول «محمد بن كرام» وأصحابه.

٥ ـ والفرقة الخامسة منهم يزعمون أن الكفر هو الجحود والإنكار والستر والتغطية، وأن الكفر يكون بالقلب واللسان.

٦ ـ والفرقة السادسة منهم أصحاب «أبي شمر» وقد تقدمت حكاية قولهم في إكفار من رَدَّ قولهم في التوحيد والقَدَر.

٧ ـ والفرقة السابعة منهم أصحاب «محمد بن شبيب» وقد ذكرنا قولهم في الإكفار عند ذكرنا قولهم في الإيمان.

* * *

وأكثر المرجئة لا يُكفرون أحداً من المتأوِّلِينَ، ولا يُكفرون إلا من أجمعت الأمة على إكفاره.

٦٧

اختلافهم في المعاصي

واختلفت المرجئة في المعاصي: هل هي كبائر أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون منهم «بشر المريسي» وغيره: كل ما عُصي اللّه ـ سبحانه ـ به كبيرة.

٢ ـ وقال قائلون منهم: المعاصي على ضربين منها كبائر ومنها صغائر.

* * *

وأجمعت المرجئة بأسرها أن الدار دار إيمان، وحكم أهلها الإيمان، إلا مَنْ ظهر منه خلاف الإيمان.

٦٨

قولهم في المقلد في الإيمان

واختلفت المرجئة في الاعتقاد للتوحيد بغير نظر: هل يكون علماً وإيماناً أم لا؟ وهم فرقتان:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيماناً.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر إيمان.



قولهم في الأخبار إذا وردت عن اللّه

واختلفت المرجئة في الأخبار إذا وردت من قبل اللّه ـ سبحانه ـ وظاهرها ظاهر العموم على سبع فرق:

١ ـ فقالت الفرقة الأولى منهم: إذا جاء الخبر من اللّه ـ سبحانه ـ أنه يعذب القاتلين والآكلين أموالَ اليتامى ظلماً وأشباههم من أهل الكبائر وقفنا في عذابهم لقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] وقالت هذه الفرقة: جائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم يستثني منه فيكون له أن يفعل وله ألّا يفعل، للاستثناء، ويكون صادقاً وإن هو لم يفعل، ولا يكون ذلك مستنكراً في اللغة ولا كذباً وهؤلاء هم الذين يزعمون أن الاستثناء ظاهره.

٢ ـ وزعمت الفرقة الثانية أن الوعد ليس فيه استثناء، وأن الوعيد فيه استثناء مضمر، وذلك جائز في اللغة عند أهلها؛ لأن الرجل قد يُوعدُ عبده أن يضربه ثم يعفو عنه، ولا يرون ذلك كذباً للضمير الذي قال في الوعيد.

٣ ـ وزعمت الفرقة الثالثة من أهل الوقف أن الأخبار إذا جاءت ومخرجها عامٌّ فسمعها السامع، وكان الخبر وعداً أو وعيداً، ولم يسمع القرآن كله والأخبار المجتمع عليها كلها، فعليه أن يعلم أن الخبر في جميع أهل تلك الصفة الذين جاء فيهم الوعيد عامٌّ لا شك فيه، وقد يجوز أن يكون على خلاف ذلك العلم الذي لا شك فيه عندهم، على الحكم، وهو نحو علم الرجل أنه ليس مع الرجل من المسلمين الموثوق بدينه حديدة يريد أن يعترض بها الناس ليقتلهم، ونحو علم الأنساب التي يعرف الناسُ بعضَهم بعضاً بها فيعلم أن فلاناً ابنٌ لفلانٍ إذا كان قد ولد على فراش أبيه علما لا شك فيه، ولا يخطر الشك فيه على البال، إذا لم يكن ثَم سببٌ يدعوهم إلى الشك من أسباب التُّهم، فعليهم أن يثبتوا ذلك على ظاهره، وإن كان خلاف ذلك جائزاً فيما غاب عنهم فعليهم ألّا يشكوا وَإن جَوَّزُوا في المغيب خلاف ما لم يشكّوا فيه في الظاهر.

فزعموا في الوعد إذا انفرد والوعيد إذا انفرد فعليهم أن يثبتوا بكل واحد منهما منفرداً ويعلموا أنه عامٌّ علماً لا شك فيه كما وصفنا، ويجوز أن يكون على خلاف ذلك، فإذا جاء مع الوعيد الوعد عندهم في قوم فعليهم أن يعلموا أن

أحدهما مستثنى من الآخر: إما أن يكون الوعد مستثنى من الوعيد، وإما أن يكون الوعيد مستثنى من الوعد، وعلى السامع لذلك أن يقف فلا يدري لعل الخبر في أهل التوحيد كلهم أو في بعضهم، غير أنه يعلم أنه لا يجتمع الوعد والوعيد في رجل واحد؛ لأن ذلك يتناقض.

٤ ـ وقالت الفرقة الرابعة وهم أصحاب «محمد بنَ شبيب»: وجدنا اللغة أجازت: جاء بنو تميم، وجاءت الأزد، وإنما يعني بعض بني تميم وبعض الأزد، وصرمتُ أرضي، وإنما صُرِم بعضها، وضرب الأمير أهل السجن، وإنما ضرب بعضهم، قالوا: فلما وجدنا اللغة أجازت ذلك، وسمعنا الأخبار في القرآن مما مخرجه عام؛ أجزنا أن يكون معناها في الخاصّ من أهل كل طبقة ذكرهم اللّه ـ سبحانه ـ بوعيد، وَأجزنا أن يكون ذلك عاماً، وذلك مثل قوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ الآية [النساء: ٩٣]، وكقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ الآية [النساء: ١٠] وكقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ﴾ الآية [النور: ٤]، وأشباه ذلك من آي الوعيد التي جاءت مجيئاً عاماً، فأجزنا ذلك لما ذكرنا من إجازة اللغة فيما بينها أن يكون الخبر مخرجه مخرجاً عاماً وهو خاص، وأن تكون الآي التي جاءت في الوعيد خاصّة في بعض أهل الطباق التي جاءت فيهم من القاتلين والقاذفين وَأكلة أموال الأيتام وأشباه ذلك، وأجزنا أن تكون عامة في جميعهم، وإن كانت في بعضهم كانت في أعظمهم جرما، وليس يجوز عندهم أن يعذب اللّه ـ سبحانه ـ على جرمٍ ويعفو عما هو أعظم منه جرما.

٥ ـ وزعمت الفرقة الخامسة من المرجئة أنه ليس في أهل الصلاة وعيد، وإنما الوعيد في المشركين، قالوا: وقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣] وما أشبه ذلك من آي الوعيد في المستحلين دون المحرّمين، قالوا: فأما الوعد من اللّه فهو واجب للمؤمنين، واللّه ـ جل وعز ـ لا يخلف وعده، والعفو أولى باللّه، والوعد لهم قول اللّه: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾ [الحديد: ١٩] وقوله ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ﴾ الآية [الزمر: ٥٣]، وما أشبه ذلك من آي القرآن، وزعم هؤلاء أنه كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع الإيمان عمل، ولا يدخل النارَ أحدٌ من أهل القبلة.

٦ ـ وحُكي عن بعض العلماء باللغة أنه قال: مَنْ أخبر اللّه أنه يثيبه أَثابه، ومن أخبر أنه يعاقبه من أهل القبلة لم يعاقبه ولم يعذبه، وذلك يدل على كرمه، وزعم أن العرب كانت تمتدح إنجاز الوعد والعفو عما توعّدت عليه.

٢ ـ وزعمت الفرقة الثانية منهم أصحاب «أبي شمر» و«محمد بن شبيب» أنه جائز أن يدخلهم اللَّه النار، وجائز أن يخلّدهم فيها إن أدخلهم، وجائز ألّا يخلدهم.

٣ ـ وقالت الفرقة الثالثة: إن اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ يُدخل النار قوماً من المسلمين إلا أنهم يخرجون بشفاعة رسول اللَّه ﷺ، ويصيرون إلى الجنة لا محالة.

٤ ـ وقالت الفرقة الرابعة وهم أصحاب «غَيْلَان»: جائز أن يعذبهم اللَّه، وَجائز أن يعفو عنهم، وجائز ألّا يخلّدهم، فإن عذَّب أحداً عذَّب من ارتكب مثل ما ارتكبه، وكذلك إن خلّده، وإن عفا عن أحد عفا عن كل مَنْ كان مثله.

٥ ـ وقالت الفرقة الخامسة منهم: جائز أن يعذبهم اللَّه، وجائز ألا يعذبهم، وجائز أن يخلدهم ولا يخلدهم، وأن يعذب واحداً ويعفو عمن كان مثله، كل ذلك للَّه ـ عزّ وجلّ ـ أن يفعله.



اختلافهم في الصغائر والكبائر

واختلفت المرجئة في الصغائر والكبائر على مقالتين:

١ ـ فقالت الفرقة الأولى: كل معصية فهي كبيرة.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية: المعاصي منها كبائر وصغائر.



اختلافهم في غفران الكبائر بالتوبة

واختلفت المرجئة في غفران اللَّه الكبائر بالتوبة، وهل هو تفضل أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقالت الفرقة الأولى منهم: غفران اللَّه ـ سبحانه ـ الكبائر بالتوبة تفضُّل وليس باستحقاق.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية منهم: غفران اللَّه الكبائر بالتوبة استحقاق.



اختلافهم في معاصي الأنبياء

واختلفت المرجئة في معاصي الأنبياء، هل هي كبائر أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقالت الفرقة الأولى منهم: معاصيهم كبائر، وجَوَّزُوا على الأنبياء فعل الكبائر من القتل والزنا وغير ذلك.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية: معاصيهم صغائر، ليست بكبائر.



اختلافهم في الموازنة

واختلفت المرجئة في الموازنة على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون منهم: الإيمان يحبط عقاب الفسق؛ لأنه أَوْزَنُ منه، وإن اللّه لا يعذب موحداً، وهذا قول «مقاتل بن سليمان».

٢ ـ وقال قائلون منهم بتجويز عذاب الموحدين، وأن اللّه يوازنُ حسناتهم بسيئاتهم، فإن رجحت حسناتهم أدخلهم الجنة، وإن رجحت سيئاتهم كان له أن يعذبهم، وله أن يتفضل عليهم، وإن لم ترجح حسناتهم على سيئاتهم، ولا رجحت سيئاتهم على حسناتهم تَفَضّل عليهم بالجنة، وهذا قول «أبي معاذ».



اختلافهم في إكفار المتأولين

واختلفت المرجئة في إكفار المتأوِّلِينَ على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقالت الفرقة الأولى منهم: لا نكفر أحداً من المتأولين، إلا من أجمعت الأمة على إكفاره.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية، منهم أصحاب «أبي شمِر»، إنهم يكفرون من رد قولهم في القدر والتوحيد، ويكفرونَ الشاكَّ في الشاكِّ.

٣ ـ وقالت الفرقة الثالثة منهم: الكفر هو الجهل باللّه فقط، ولا يكفر باللّه إلا الجاهل به، وهذا قول «جهم بن صفوان».



اختلافهم في العفو عن مظالم العباد

واختلفت المرجئة في عفو اللّه عن عبد اللّه ما بينه وبين العباد من المظالم، على مقالتين:

١ ـ فقالت الفرقة الأولى منهم: ما كان من مظالم العباد فإنما العفو من اللّه عنهم في يوم القيامة ـ إذا جمع اللّه بينه وبين خصمه ـ أن يعوض المظلوم بعوض فيهب لظالمه الجرم فيغفر له.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية منهم: إن العفو عن جميع المذنبين في الدنيا جائز في المقول، ما كان بينهم وبين اللّه وما كان بينهم وبين العباد.

٧٩

اختلافهم في التوَحيد

واختلفت المرجئة في التوحيد: فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة، وسنشرح قول المعتزلة إذا انتهينا إلى شرح أقاويلهم.

وقال قائلون منهم بالتشبيه، فهم ثلاث فرق:

١ ـ فقالت الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب «مقاتل بن سليمان»: إن اللّه جسم، وإنَّ له جُمَّة، وإنه على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورِجْلٍ ورأس وعينين مُصْمَتٌ، وهو مع هذا لا يشبه غيره، ولا يشبهه غيرُه.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية منهم أصحاب «الجواربي» مثل ذلك غير أنه قال: أجوف مِنْ فيهِ إلى صدره، ومُصْمَتٌ ما سوى ذلك.

٣ ـ وقالت الفرقة الثالثة منهم: هو جسم لا كالأجسام.

٨٠

اختلافهم في الرؤية

واختلفت المرجئة في الرؤية على مقالتين:

١ ـ فمنهم من مال في ذلك إلى قول المعتزلة، ونفى أن يُرَى البارئ بالأبصار.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية منهم: إنَّ اللّه يرى بالأبصار في الآخرة.

٨١

اختلافهم في القرآن

واختلفت المرجئة في القرآن، هل هو مخلوق أم لا؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فقال قائلون منهم: إنه مخلوق.

٢ ـ وقال قائلون منهم: إنه غير مخلوق.

٣ ـ وقال قائلون منهم بالوقف، وإنا نقول: كلام اللّه ـ سبحانه ـ لا نقول إنه مخلوق ولا غير مخلوق.

٨٢

اختلافهم في ماهية البارئ ـ عزّ وجلّ ـ

واختلفت المرجئة، هل للبارئ ماهية أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: للّه ماهية لا ندركها في الدنيا، وإنه يخلق لنا في الآخرة حاسة سادسة فندرك بها ماهيته.

٢ ـ وقال قائلون منهم بإنكار ذلك ونفيه.

٨٣

اختلافهم في القدر

واختلفت المرجئة في القدر:

١ ـ فمنهم من مال إلى قول المعتزلة في القدر، وسنشرح أقاويلهم في ذلك.

٢ ـ وقال قائلون بالإثبات للقدر، وسنشرح ذلك إذا انتهينا إلى شرح قول «الحسين بن محمد النجار» في القدر.

٨٤

اختلافهم في أسماء اللّه ـ عزّ وجلّ ـ وصفاته

واختلفت المرجئة في أسماء اللّه وصفاته:

فمنهم من مال إلى قول المعتزلة في ذلك، ومنهم من قال بقول عبد اللّه بن كلّاب وسنشرح قول «عبد اللّه بن كلّاب» إذا انتهينا إليه.

* * *

وسنشرح أقاويل المرجئة في لطيف الكلام إذا انتهينا إلى وصف الاختلاف في لطيف الكلام وغامضه إن شاء اللّه.

تم اختلاف المرجئة

وهذا شرح
قول المعتزلة في التوحيد وغيره

أجمعت المعتزلة[1] على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبَح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسَّة، ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء، وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان. ولا تجوز عليه المماسّة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن. ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حُدوثهم. وَلَا يوصف بأنه مُتَنَاه. وَلا يوصف بمساحة وَلا ذهاب في الجهات، وَليس بمحدود، ولا وَالد وَلا مولود، وَلَا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوهِ. ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتُصُوِّر بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أزلاً أَوَّلاً سابقاً للمحدَثَات، موجوداً قبل المخلوقات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حَي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وَأنه القديم وَحْده ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير

---

(١) المعتزلة: عن المعتزلة وآرائها انظر كتاب الانتصار لابن الخياط المعتزلي، والمقالات والفرق: ٤، ٧ ـ ٨، ١٠ ـ ١٢، ١٤، و١٣٨، التنبيه والرد: ٣ ـ ٤، ٣٤ ـ ٤٠، ٥٣، الفَرْق بين الفِرَق: ٨١ ـ ١٣٨، التبصير في الدين: ٦٠ ـ ٨٤، الملل والنحل: ١/ ٣٩ ـ ٦٦، الحور العين: ١٤٧، ١٥٠، ١٥٢ ـ ١٥٣، ١٨٥، ٢٠٤ ـ ٢٠٦، ٢٠٩ ـ ٢١١، ٢٥١، ٢٥٦ و٢٧٣، تلبيس إبليس: ٩٣، اعتقادات فرق المسلمين: ٣٨ ـ ٤٥، ٦٨، الفرق الإسلامية: ٦ ـ ٣٢، التعريفات: ٢٢٢، الخطط المقريزية: ٢/ ٣٤٥ ـ ٣٤٨، إلى جانب ما ذكر عنهم في كتب التاريخ والرجال.

له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخَلْق ما خلق، لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهْوَنَ عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، وَلا يجوز عليه اجترار المنافع وَلا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدسَ عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

فهذه جملة قولهم في التوحيد، وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارجُ، وطوائف من المرجئة، وطوائفُ من الشيع، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين، ولها تاركين.





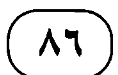
٨٥ القول في المكان

اختلفت المعتزلة في ذلك، فقال قائلون: البارئ بكل مكان، بمعنى أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة: «أبو الهذيل» و«الجعفران» و«الإسكافي» و«محمد بن عبد الوهاب الجبائي».

وقال قائلون: البارئ لا في مكان، بل هو على ما لم يزل عليه، وهو قول «هشام الفُوَطِي» و«عباد بن سليمان» و«أبي زُفَر»، وغيرهم من المعتزلة.

وقالت المعتزلة في قول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] يعني استولى.





٨٦ القول في رؤية اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ

أجمعت المعتزلة على أن اللَّه ـ سبحانه ـ لا يُرَى بالأبصار، واختلفت: هل يرى بالقلوب؟ فقال «أبو الهذيل» وأكثر المعتزلة: نرى اللَّه بقلوبنا، بمعنى أنَّا نعلمه بقلوبنا، وأنكر «هشام الفوطي» و«عباد بن سليمان» ذلك.

* * *

٨٧

القول في أن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عالم قادر

اختلفت الناس في ذلك، فأنكر كثير من الروافض وغيرهم أن يكون البارئ لم يزل عالماً قادراً، وأجمعت المعتزلة على أن اللّه لم يزل عالماً قادراً حيًّا.

* * *

واختلفت المعتزلة في البارئ ـ عزّ وجلّ ـ، هل يقال: إنه لم يزل عالماً بالأجسام؟ وهل المعلومات معلومات قبل كونها؟ وهل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟ على سبع مقالات:

١ ـ فقال «هشام بن عمرو الفُوَطي»: لم يزل اللّه عالماً قادراً، وكان إذا قيل له: لم يزل اللّه عالماً بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالماً بالأشياء، وأقول: لم يزل عالماً أنه واحد لا ثاني له، فإذا قلت: لم يزل عالماً بالأشياء ثَبَّتُّهَا لم تزل مع اللّه ـ عزّ وجلّ ـ.

٢ ـ وإذا قيل له: أفتقول إن اللّه لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء؟قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجُود، وكان لا يسمّي ما لم يخلقه اللّه ولم يكن «شيئاً» ويسمّي ما خلقه اللّه وأعدمه شيئاً وهو معدوم.

٣ ـ وكان «أبو الحسين الصالحي» يقول: إن اللّه لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالماً بالأجسام في أوقاتها، وبالمخلوقات في أوقاتها.

ويقول: لا معلوم إلا موجودٌ، ولا يسمّي المعدومات معلومات، ولا يسمّي ما لم يكن مقدوراً، ولا يسمّي الأشياء أشياء إلا إذا وجدت، ولا يسميها أشياء إذا عُدِمت.

٣ ـ وقال «عباد بن سليمان»: لم يزل اللّه عالماً بالمعلومات، ولم يزل عالماً بالأشياء، ولم يزل عالماً بالجواهر والأعراض، ولم يزل عالماً بالأفعال، ولم يزل عالماً بالخلق؛ ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالأجسام، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالمفعولات، ولم يقل إنه لم يزل عالماً بالمخلوقات، وقال في أجناس الأعراض كالألوان والحركات والطعوم: إنه لم يزل عالماً بألوان وحركات وطعوم، وأجرى هذا القول في سائر أجناس الأعراض.

وكان يقول: المعلومات معلومات للّه قبل كونها، وإن المقدورات مقدورات قبل كونها، وإن الأشياء أشياء قبل أن تكون، وكَذلك الجواهر جواهر قبل أن تكون، وكذلك الأعراض أعراض قبل أن تكون، والأفعال أفعال قبل أن تكون، ويحيل أن تكون الأجسام أجساماً قبل كونها، والمخلوقات مخلوقات قبل أن تكون، والمفعولات مفعولات قبل أن تكون، وفعل الشيء عنده غيرُه، وكذلك خَلْقه غيره، وكان إذا قيل له: أتقول: إن هذا الشيء الموجود هو الذي لم يكن موجوداً؟ قال: لا أقول ذلك، وإذا قيل له: أتقول إنه غيره؟ قال: لا أقول ذلك.

٤ ـ وقال قائلون منهم «ابن الراوندي»: إن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل عالماً بالأشياء، على معنى أنه لم يزل عالماً أن ستكون أشياء، وكذلك القول عنده في الأجسام والجواهر المخلوقات إن اللّه لم يزل عالماً بأن ستكون الأجسام والجواهر المخلوقات، وكان يقول: إن المعلومات معلوماتٌ للّه قبل كونها وإن إثباتها معلوماتٍ للّه قبل كونها رجوعٌ إلى أن اللّه يعلمها قبل كونها، وإثباتُ المعلومِ معلوماً لزيد قبل كونه رجوعٌ إلى علم زيد به قبل كونه، وإن المقدوراتَ مقدوراتٌ للّه قبل كونها على سبيل ما حكينا عنه أنه قاله في المعلومات، وكذلك كل ما تعلق بغيره كالمأمور به إنما هو مأمور به لوجود الأمر، والمنهي عنه لوجود النهي كان منهيًا عنه، وكذلك المراد لوجود إرادته كان مراداً، فهو مراد قبل كونه، ويرجع في ذلك إلى إثبات الإرادة قبل كونه، وكذلك القول في المأمور والمنهيّ وسائر ما يتعلق بغيره، وكان يزعم أن الأشياء إنما هي أشياء إذا وجدت، ومعنى أنها أشياء أنها موجودات، وكذلك كل اسم لأشياء لا تتعلق بغيرها، وهو رجوع إليها وخبر عنها، فلا يجوز أن تسمى به قبل وجودها ولا في حال عدمها.

٥ ـ وقال قائلون من البغداديين: نقول إن المعلومات معلوماتٌ قبل كونها، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها ومنعوا أن يقال: أعراض.

٦ ـ وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» أقول: إن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض، وكان يقول: إن الأشياء تعلم أشياء قبل كونها، وتسمى أشياء قبل كونها، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها، وكذلك الحركات والسكون والألوان والطعوم والأراييح والإرادات، وكان يقول: إن الطاعة تسمى طاعة قبل كونها، وكذلك المعصية تسمى معصية قبل كونها، وكان يقسم الأسماء على وجوه، فما سمي به الشيء لنفسه فواجب أن يسمى

به قبل كونه كالقول سوادٌ إنما سمي سواداً لنفسه، وكذلك البياض، وكذلك الجوهر إنما سمي جوهراً لنفسه، وما سمي به الشيء لأنه يمكن أن يُذكر ويُخبر عنه، فهو مسمى بذلك قبل كونه، كالقول شيء، فإن أهل اللغة سموا بالقول شيء كلَّ ما أمكنهم أن يذكروه ويخبروا عنه، وما سمي به الشيء للتفرقة بينه وبين أجناس أخر، كالقول لونٌ وما أشبه ذلك، فهو مسمى بذلك قبل كونه، وما سمي به الشيء لعلة فوجدت العلة قبل وجوده فواجب أن يسمّى بذلك قبل وجوده، كالقول مأمور به، إنما قيل مأمور به لوجود الأمر به، فواجبٌ أن يسمى مأموراً به في حال وجود الأمر، وإن كان غير موجود في حال وجود الأمر، وكذلك ما سمي به الشيء لوجود علة يجوز وجودها قبله، وما سمي به الشيء لحدوثه ولأنه فعل، فلا يجوز أن يسمى بذلك قبل أن يحدث، كالقول مفعولٌ ومُحْدَثٌ، وما سمي به الشيء لوجود علة فيه، فلا يجوز أن يسمى به قبل وجود العلة فيه، كالقول جسمٌ، وكالقول متحركٌ، وما أشبه ذلك، وكان ينكر قول من قال: الأشياء أشياء قبل كونها، ويقول: هذه عبارة فاسدة لأن كونها هو وجودها، ليس غيرها، فإذا قال القائل: الأشياء أشياء قبل كونها، فكأنه قال: أشياء قبل أنفسها.

٧ ـ وقال قائلون: لم يزل اللّه يعلم عوالم وأجساماً لم يخلقها، وكذلك لم يزل يعلم أشياء وجواهر وأعراضاً لم تكن ولا تكون، ولا نقول: لم يزل يعلم مؤمنين وكافرين وفاعلين، ولكن نقول: إن كل شيء يقدر اللّه أن يبتدئه بصفة من الصفات فهو يعلمه بتلك الصفة إذا كانت تلك الصفة مقدورة له إذ كان لم يزل مقدوراً له، قالوا: ويستحيل أن يقال للإنسان مؤمن في حال كونه أو كافر، فلما استحال أن يوصف به في حال كونه فمستحيل أن يوصف به قبل كونه، ولما كان اللّه ـ سبحانه ـ قد يبتدئه جسماً طويلاً قيل: جسمٌ طويلٌ مقدورٌ، وهذا قول «الشحَّام» وقد ناقض هؤلاء لأن الجسم في حال كونه موجودٌ مخلوق، وهم لا يقولون إنه موجود مخلوق قبل كونه.

وقال قائلون: لم يزل اللّه يعلم أجساماً لم تكن ولا تكون، ويعلم مؤمنين لم يكونوا وكافرين لم يخلقوا، ومتحركين وساكنين مؤمنين وكافرين، ومتحركين وساكنين في الصفات قبل أن يخلقوا، وقاسوا قولهم حتى قالوا: معذّبون بين أطباق النيران في الصفات، وإن المؤمنين مثابون ممدوحون منعمون في الجنان في الصفات، لا في الوجود، إذ كان اللّه قادراً أن يخلق من يطيعه فيثيبه ومن يعصيه

فيعاقبه مقدورٌ معلومٌ، وبلغني عن «أنيب بن سهل الخراز» أنه كان يقول: مخلوقٌ في الصفات قبل الوجود، ويقول: موجودٌ في الصفات.

٨٨

قولهم في معلومات اللّه

واختلفوا في معلومات اللّه ـ عزّ وجلّ ـ ومقدوراته، هل لها كل أو لا كُلَّ لها؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «أبو الهذيل»: إن لمعلومات اللّه كلا وجميعاً، ولما يقدر اللّه عليه كل وجميعٌ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم، يسكنون سكوناً دائماً.

٢ ـ وقال أكثر أهل الإسلام: ليس لمعلومات اللّه ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية.

٨٩

قولهم في أفعال اللّه

واختلفوا أيضاً، هل لأفعال اللّه ـ سبحانه ـ آخر أم لا آخر لها؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «جهمُ بن صفوان»: لمقدورات اللّه تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخرٌ، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون اللّه ـ سبحانه ـ آخراً لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه.

٢ ـ وقال أهل الإسلام جميعاً: ليس للجنة والنار آخِرٌ، وإنهما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون، وأهل النار لا يزالون في النار يُعذبون، وليس لذلك آخر، ولا لمعلوماته ومَقدوراته غاية ولا نهاية.

٩٠

قولهم في صفات اللّه الأزلية

واختلف الذين قالوا: لم يزل اللّه عالماً قادراً حياً من المعتزلة فيه، أهو عالم قادر حيٌّ بنفسه أم بعلم وقدرة وحياة؟ وما معنى القول: عالم قادر حيّ؟

١ ـ فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن اللّه عالم قادر حيٌّ بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أن للّه علماً بمعنى أنه عالم،

وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة ولم يقولوا: له حياة، ولا قالوا: سمع ولا بصرٌ، وإنما قالوا: قوة وعلم، لأن اللّٰه ـ سبحانه ـ أطلق ذلك.

٢ ـ ومنهم من قال: له علم بمعنى معلومٍ، وله قدرة بمعنى مقدور، ولم يطلقوا غير ذلك.

٣ ـ وقال «أبو الهذيل»: هو عالم بعلمٍ هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفي سائر صفاته لذاته، وكان يقول: إذا قلتُ: إن اللّٰه عالمٌ ثَبَتُّ له علماً هو اللّٰه ونفيت عن اللّٰه جهلاً ودَلَلْتُ على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت: قادرٌ نفيت عن اللّٰه عجزاً وأثبتُّ له قدرةً هي اللّٰه ـ سبحانه ـ ودللت على مقدور، وإذا قلت: للّٰه حياةٌ أثبت له حياةً وهي اللّٰه ونفيت عن اللّٰه موتاً، وكان يقول: للّٰه وجهٌ هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هي هو، ويتأول ما ذكره اللّٰه ـ سبحانه ـ من اليد أنها نعمة، ويتأول قول اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] أي بعلمي.

٤ ـ وقال «عبّاد»: هو عَالم قادر حيٌّ، ولا أثبتُ له علماً ولا قدرة ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصَرَاً، وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحيٌّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره.

وكان ينكر قول من قال: إنه عالم قادر حيٌّ لنفسه أو لذاته، وينكر ذكر النفس وذكر الذات، وينكر أن يقال: إن للّٰه علماً أو قدرة أو سمعاً أو بصراً أو حياة أو قِدَماً، وكان يقول: قولي عالمٌ إثباتُ اسم للّٰه، ومعه علم بمعلوم، وقولي: قادر، إثبات اسم للّٰه ومعه علم بمقدور، وقولي: حيٌّ إثبات اسم للّٰه، وكان ينكر أن يقال: إن للبارئ وجهاً ويدين وعينين وجَنْباً[1]. وكان يقول: أقرأ القرآن وما قال اللّٰه من ذلك فيه، ولا أُطلق ذلك بغير قراءة، وينكر أن يكون معنى القول في البارئ «إنه عالم» معنى القول فيه إنه قادر، وأن يكون معنى القول فيه «إنه قادر» معنى القول إنه حيّ، وكذلك صفات اللّٰه التي يوصف بها لا لفعله كالقول «سميع» ليس معناه أنه بصير ولا معناه عالمٌ.

---

(١) هذه المقولة تشير إلى الآية ٥٦ من سورة الزمر: ﴿أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب اللّٰه وإن كنت لمن الخاسرين﴾.

٥ ـ وقال «ضِرار»: معنى أن اللّه عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادرٌ أنه ليس بعاجز، ومعنى أنه حي أنَه ليس بميت.

٦ ـ وقال «النظام»: معنى قولي: عالمٌ إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي: قادرٌ إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنِى قولي: حيٌّ إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب.

وكان يقول: إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما يُنْفَى عنه من العجز والموت، وسائر المتضاذات من العمى والصَّمَمِ، وغير ذلك، لا لاختلاف ذلك في نفسه.

وقال غيره من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور، لا لاختلاف فيه.

وكان يقول: ذكر اللّه ـ سبحانه ـ الوجه على التوسع، لا لأن له وجهاً في الحقيقة، وإنما معنى ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] ويبقى ربك، ومعنى اليد: النعمة.

وقال آخرون من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أنا إذا قلنا: «إن اللّه عالم» أفدناك علماً به، وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم، وأفدناك إكذابَ مَنْ زعم أنه جاهل، ودللناك على أن له معلومات، هذا معنى قولنا: «إن اللّه عالم»، فإذا قلنا: «إن اللّه قادر» أفدناك علماً بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر، وإكذابَ من زعم أنه عاجز، ودللناك على أن له مقدوراتٍ، وإذا قلنا: «إنه حيٌّ» أفدناك علماً بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكَون حياً، وأكذبنا مَنْ زعم أنه ميت، وهذا معنى القول: إنه حي، وهذا قول «الجُبَّائي» قاله لي.

٧ ـ وقال «أبو الحسين الصالحي»: معنى قولي: «إن اللّه عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين، حي لا كالأحياء» أنه شيء لا كالأشياء، وكذلك كان قوله في سائر صفات النفس.

وكان إذا قيل له: أفتقول: إن معنى أنه عالم لا كالعلماء معنى أنه قادر لا كالقادرين؟ قال: نعم، ومعنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء، وكذلك قوله في سائر صفات النفس.

وكان يقول: إن معنى شيء لا كالأشياء معنى عالم لا كالعلماء.

٨ ـ وحُكي عن «معمر» أنه كان يقول: إن البارئ عالم بعلم، وإن علمه كان علماً

له لمعنى، والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية، وكذلك كان قوله في سائر الصفات، أخبرني بذلك «أبو عمر الفراتي» عن «محمد بن عيسى السيرافي» أن «معمراً» كان يقوله.

٩ - وقال قائلون من البغداديين: ليس معنى أن البارئ عالم معنى قادر، ولا معنى حيّ، ولكن معنى أن البارئ حي معنى أنه قادر، ومعنى أنه سميع معنى أنه عالم بالمسموعات، ومعنى أنه بصير معنى أنه عالم بالمبصرات، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حي ولا معنى عالم قادر، وكذلك ليس معنى القول في البارئ إنه قديم معنى أنه عالم، ولا معنى أنه حي قادر.

وهذا شرح قول
«عبد اللّه بن كلاَّب» في الأسماء والصفات

قال «عبد اللّه بن كُلَّاب»: لم يزل اللّه عالماً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً متكبِّراً جباراً كريماً جواداً واحداً صَمَداً فرداً باقياً أوّلاً ربّاً إلٰهاً مريداً كارهاً، راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً، محباً مبغضاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً رحماناً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء، وإرادة وكراهة ورضًى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته.

وكان يقول: معنى أن اللّه عالم أن له علماً، ومعنى أنه قادر أن له قدرةً، ومعنى أنه حي أن له حياةً، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته.

وكان يقول: إن أسماء اللّه وصفاته لذاته، لا هي اللّه ولا هي غيره، وإنها قائمة باللّه، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات.

وكان يقول: إن وجه اللّه لا هو اللّه ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره صفات له، لا هي هو ولا غيره، وإن ذاته هي هو، ونفسه هي هو، وإنه موجود لا بوجود، وشيء لا بمعنًى له كان شيئاً.

وكان يزعم أن صفات البارئ لا تتغاير، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك كل صفة من صفات الذات، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها.

* * *

اختلاف أصحاب عبد اللّه بن كلاب

٩١

القول بأن اللّه قديم بقِدم

واختلف أصحاب «عبد اللّه بن كلاب» في القول بأن اللّه قديم بقدم أم لا بقدم؟ على مقالتين:

١ ـ فمنهم من زعم أن اللّه قديم لا بِقدَمٍ.

٢ ـ ومنهم من زعم أنه قديم بِقدَمٍ.

* * *

٩٢

الصفات هي الموصوف

واختلفوا: هل يطلق في الصفات أَنها لا هي الموصوف ولا غيره أم لا يطلق ذلك؟

١ ـ فقال قائلون: ليست الصفات هي الموصوف ولا غيره.

٢ ـ وقال قائلون: لا يقال للصفات هي الموصوف ولا يقال هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره.

* * *

٩٣

هل تتغاير الصفات

واختلف مَنْ يثبت الصفات ولم يقل هي البارئ ولم يقل هي غيره، هل الصفات تتغاير؟ وهل كل صفة منها هي غير الصفة الأخرى أم ليست غيرها؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فقال بعضهم: الصفات تتغاير، وهي أغيارٌ، وليس هي مع ذلك غير البارئ.

٢ ـ وقال قائلون: كل صفة لا هي البارئ ولا هي غيره.

٣ ـ وقال قائلون: كل صفة لا يقال هي الأخرى، ولا يقال هي غيرها، ولم يقولوا لا هي الأخرى ولا غيرها.

* * *

٩٤

هل وجه البارئ هو هو؟

واختلف المثبتون لعلم البارئ ـ سبحانه ـ ووجهه، أهو هو أم ليس هو؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «سليمان بن جرير»: وجه اللّه هو اللّه، وعلمه ليس هو.

٢ ـ وقال بعضهم: وجه اللّه صفة لا يقال هي هو ولا يقال غيره، وامتنعوا أن يقولوا: لا هي هو ولا غيره.

* * *

٩٥

هل صفاته أشياء؟

واختلفوا في صفات البارئ ـ سبحانه ـ، هل يقال: إنها أشياء أو لا يقال: إنها أشياء؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فقال «سليمان بن جرير»: علم البارئ شيء، وقدرته شيء، وحياته، ولا أقول: صفاته أشياء.

٢ ـ وقال بعض أصحاب الصفات: صفات البارئ أشياء.

٣ ـ وقال بعضهم: لا أقول العلم شيء، ولا أقول الصفات أشياء، لأني إذا قلت: «البارئ شيء بصفاته» استغنيت عن أن أقول صفاته أشياء.

* * *

٩٦

هل صفات البارئ قديمة؟

واختلف أصحاب الصفات من صفات البارئ، هل هي قديمة أو محدثة؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: إن صفات البارئ قديمة.

٢ ـ وقال قائلون: «إذا قلنا إن البارئ قديم بصفاته» استغنينا عن أن نقول: إن الصفات قديمة، وقالوا: لا يقال: إن الصفات قديمة، ولا يقال: إنها محدثة.

* * *

٩٧

هل الباريء هو اسمه؟

واختلفوا في اسم الباريء - جل وعز - هل هو الباريء أم غيره؟ على أربع مقالات:

١ - فقال قائلون: أسماؤه هي هو، وإلى هذا القول يذهب أكثر أصحاب الحديث.

٢ - وقال قائلون من أصحاب «ابن كُلّاب»: إن أسماء الباريء لا هي الباريء ولا غيره.

٣ - وقال قائلون من أصحابه: أسماء الباريء لا يقال: هي الباريء، ولا يقال: هي غيره، وامتنعوا من أن يقولوا: لا هي الباريء ولا غيره.

٤ - وقال قائلون: أسماء الباريء هي غيره، وكذلك صفاته، وهذا قول المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية.

* * *

٩٨

هل الأسماء والصفات هي الأقوال؟

واختلف الذين لم يقولوا: الأسماء والصفات هي الباريء في الأسماء والصفات، ما هي؟ على مقالتين:

١ - فقالت المعتزلة والخوارج: الأسماء والصفات هي الأقوال، وهي قولنا: اللّٰه عالم، اللّٰه قادر، وما أشبه ذلك.

٢ - وقال عبد اللّٰه بن كُلّاب: أسماء اللّٰه هي صفاته، وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر صفاته.

* * *

٩٩

هل اللّٰه لم يزل سميعاً بصيراً؟

واختلف الناس في القول: إن اللّٰه لم يزل سميعاً بصيراً، على أربع مقالات:

١ - فحكى «جعفر بن حرب» عن «أبي الهذيل» أنه قال: لا أقول إن اللّٰه لم يزل

١٠٠

هل يقال: لمن يزل سامعاً مبصراً؟

واختلف الذين قالوا: إن اللّٰه لم يزل سميعاً بصيراً، هل يقال: لم يزل سامعاً مبصراً أم لا يقال ذلك؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «الإسكافي» والبغداديون من المعتزلة: إن اللّٰه لم يزل سميعاً بصيراً سامعاً مبصراً يسمع الأصوات والكلام، ومعنى ذلك أنه يعلم الأصوات والكلام وأن ذلك لا يخفى عليه، لأن معنى سميع وبصير عنده وعند مَنْ وافقه أنه لا تخفى عليه المسموعات والمبصرات.

٢ ـ وقال «الجُبَّائي»: لم يزل اللّٰه سميعاً بصيراً، وامتنع من أن يكون لم يزل سامعاً مبصراً، ومن أن يكون لم يزل يسمع، لأن سامعاً مبصراً يُعَدَّى إلى مسموع ومبصر، فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمبصرات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون لم يزل سامعاً مبصراً، وسميع بصير لا يُعَدَّى زَعَمَ إلى مسموع ومبصر لأنه يقال للنائم: سميع بصير، وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره وَلا يقال للنائم إنه: سامع مبصر.

وكان يقول: معنى قولي: إن اللّٰه سَميع إثبات للّٰه، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يسمع، ودلالة على أن المسموعات إذا كانت سَمِعها، وإكذاب لمن زعم أنه أصم.

وكان يقول: القول في اللّٰه إنه بصير على وجهين: يقال: بصير بمعنى عليم كما يقال: رجل بصير بصناعته، أي عالم بها، وبصير بمعنى أنَّا نثبت ذاته ونوجب أنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر، وندل على أن المبصرات إذا كانت أبصرها، ونكذب من زعم أنه أعمى.

* * *

١٠١

هل اللّٰه قادر أم لا؟

واختلف الناس في معنى القول في اللّٰه ـ سبحانه ـ إنه حيٌّ، هل هو معنى أنه قادر أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقالت المعتزلة من البصريين وأكثر الناس: ليس معنى القول: إن اللّٰه حي معنى القول إن اللّٰه قادر.

٢ ـ وقالت طوائف من معتزلة البغدادين منهم «الإسكافي» وغيره: معنى القول فيه أنه حي أنه قادر.

* * *

١٠٢

هل اللّه غني عزيز؟

واختلف الذين قالوا: لم يزل اللّه غنياً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً سيداً مالكاً قاهراً عالياً، في القول إن اللّه غني عزيز عظيم جليل كبير سيد مالك رب قاهر عال، هل قيل ذلك لعزة وعظمة وجلال وكبرياء وسؤدد وملك وربوبية وقهر وعلو أم لم يقل ذلك؟ على خمس مقالات:

١ ـ فقالت المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وكثير من الزيدية: إن اللّه غني عزيز عظيم جليل كبير سيد جبار مبصر رب مالك قاهر عالٍ، لا لعزة وعظمة وجلال وكبرياء وسؤدد وربوبية وقهر، وكذلك قالوا في القول: إنه واحد فرد موجود باقٍ رفيع: إنه لم يوصف بذلك لإلٰهيةٍ وبقاءٍ ووحدانية ووجود، وكذلك سائر الصفات التي ليست صفاته! ولم يوصف بها لمعان.

٢ ـ وأما «أبو الهذيل» من المعتزلة فإنه أثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه، وقال: هي البارئ كما قال في العلم والقدرة، فإذا قيل له: العلم هو القدرة؟ قال: خطأ أن يقال هو القدرة، وخطأ أن يقال هو غير القدرة، وهذا نحو ما أنكر من قول «عبد اللّه بن كُلَّاب».

٣ ـ وأما «النظَّام» فإنه رجع من إثباته أن البارئ عزيز إلى إثبات ذاته ونفى الذلة عنه، وكذلك قوله في سائر ما يوصف به البارئ لذاته على هذا الترتيب.

٤ ـ وأما «عبّاد» فكان إذا سئل عن القول عزيز قال: إثبات اسم للّه، ولم يقل أكثر من هذا، وكذلك جوابه في: عظيم مالك سيد.

٥ ـ وقال «ابن كلاب» ما حكيناه عنه قبل هذا الموضع.

واختلف عنه في الإلٰهيّة فمن أصحابه من يثبت الإلٰهيّة معنى، ومنهم من لا يثبتها معنى.

* * *

(١٠٣)

القول: إن اللَّه كريم؟

واختلفوا في القول: «إن اللَّه كريم» هل هو من صفاته لنفسه أم لا! على أربع مقالات:

١ ـ فقال «عيسى الصوفي» في الوصف للَّه بأنه كريم: إنه من صفات الفعل، والكرم هو الجود، وكان إذا قيل له: أفتقول إنه لم يزل غير كريم! امتنع من ذلك، وكذلك كان يقول في الإحسان: إنه من صفات الفعل، ويمتنع من القول إنه لم يزل غير محسن، وكذلك جوابه في العدل والحلم.

٢ ـ وقال «الإسكافي»: الوصف للَّه بأنه كريم يحتمل وجهين، أحدهما صفة فعل إذا كان الكرم بمعنى الجود، والآخر صفة نفس إذا أريد به الرفيع العالي على الأشياء لنفسه.

٣ ـ وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي»: الوصف للَّه بأنه كريم على وجهين: فالوصف له بأنه كريم بمعنى عزيز من صفات اللَّه لنفسه، والوصف له بأنه كريم بمعنى أنه جَوَاد مُعْطٍ من صفات الفعل.

٤ ـ وقال «ابن كلاب»: الوصف للَّه بأنه كريم ليس من صفات الفعل.

* * *

(١٠٤)

هل اللَّه محسن عادل؟

واختلفوا في صفات الفعل عندهم من الإحسان والعدل وما أشبه ذلك، هل يقال: لم يزل اللَّه غير محسن إذ كان للإحسان فاعلاً، غير عادل إذ كان للعدل فاعلاً؟ على مقالتين:

١ ـ فمنهم من كان إذا قيل له: إذا قلت: إن الإحسان فعل، وقلت: إن العدل فعل، فقل: إن اللَّه لم يزل غير محسن ولا عادل، قال: نقول: إنه لم يزل غير محسن ولا مسيء، وغير عادل ولا جائر، حتى يزول الإبهام، ولم يزل غير صادق ولا كاذب وهو قول «الجبائي».

٢ ـ وكان «عباد» إذا قيل له: أتقول: إن اللَّه لم يزل محسناً عادلاً؟ قال: لا أقول ذلك، فإن قيل له: فلم يزل غير محسن ولا عادل؟ قال: لا أقول ذلك،

وكذلك إذا قيل له: لم يزل خالقاً؟ أنكر ذلك، وإذا قيل له: لم يزل غير خالق؟ أنكر ذلك.

وجميع المعتزلة لا ينكر أن يكون اللّٰه لم يزل غير خالق ولا رازق ولا فاعل، وكذلك كل ما ليس في نَعْته إبهام من صفات الفعل، لا يمتنعون منه، كالقول محيي مميت باعث وارث، وما أشبه ذلك.

* * *

١٠٥

هل اللّٰه قديم؟

واختلف المتكلمون في معنى القول في اللّٰه إنه قديم:

فقال بعضهم: معنى القول إن اللّٰه قديم أنه لم يزل كائناً لا إلى أول، وأنه المتقدم لجميع المحدَثَاتِ لا إلى غاية.

وقال «عبَّاد بن سليمان» معنى قولنا في اللّٰه إنه قديم أنه لم يزل ومعنى لم يزل هو أنه قديم، وأنكر «عبَّاد» القول بأَنَّ اللّٰه كائن متقدم للمحدَثَاتِ، وقال: لا يجوز أن يقال ذلك.

وقال بعض البغداديين: معنى قديم أنه إلٰه.

وقال «عبد اللّٰه بن كُلّاب»: معنى قديم أن له قِدَماً.

وقال «أبو الهذيل»: معنى أن اللّٰه قديم إثباتُ قدم للّٰه هو اللّٰه.

وحُكِيَ عن «مُعَمَّرٍ» أنه قال: لا أقول إن البارئ قَديم إلا إذا حدث الْمُحْدَثُ.

وحكي عن بعض المتقدمين أنه قال: لا أقول إن البارئ قديم على وجه من الوجوه.

* * *

١٠٦

هل يسمى البارئ شيئاً أم لا؟

واختلف المتكلمون، هل يسمى البارئ شيئاً أم لا؟ على مقالتين:

١ - فقال «جهم» وبعض الزيدية: إن البارئ لا يقال: إنه شيء؛ لأن الشيء هو المخلوق الذي له مِثْلٌ.

٢ - وقال المسلمون كُلهم: إن البارئ شيء لا كالأشياء.

* * *

١٠٧

هل البارئ غير الأشياء؟

واختلفت المعتزلة في القول: إن اللّٰه غير الأشياء على أربع مقالات:

١ ـ فقال قائلون: إن البارئ غير الأشياء، وزعموا أن معنى القول في اللّٰه إنه شيء أنه غير الأشياء بنفسه، ولا يقال: إنه غيرها لغيريّة، والقائل بهذا القول «عبَّاد بن سليمان».

٢ ـ وقال قائلون: البارئ غير الأشياء، والأشياء غيره، فهو غير الأشياء لنفسه وأنفسها، والقائل بهذا القول «الجبائي».

٣ ـ وقال قائلون: إن البارئ غير الأشياء لغيريّة، لا لنفسه، وزعم صاحب هذا القول أن الغيريّة صفة للبارئ، لا هي البارئ ولا هي غيره، والقائل بهذا القول هو «الحلقاني»، وكان يزعم أن الجواهر تتغاير بغيريّة يجوز ارتفاعها فلا تتغاير، وأن الأعراض لا تتغاير، وكان يقول في صفات الإنسان: إنها ليست هي الإنسان ولا هي غيره، كما يقول ذلك في صفات البارئ.

٤ ـ وقال قائلون: البارئ غير الأشياء إنما معناه أنه ليس هو الأشياء.

* * *

١٠٨

هل يقال: إن اللّٰه جواد؟

واختلفوا في معنى القول «إن اللّٰه جَوَاد» وهل الوصف له بذلك من صفات النفس أو من صفات الفعل؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فقال قائلون ـ وهم المعتزلة وطوائف من غيرهم ـ: إن الوصف للّٰه بالجود من صفات الفعل، وإن اللّٰه فاعل لجوده، وقد كان غير فاعل له.

٢ ـ وقال «الحسين بن محمد النجار»: اللّٰه تعالى لم يزل جواداً بنَفْي البخل عنه، ولم يُثبت للّٰه جوداً كان به جواداً.

٣ ـ وقال «عبد اللّٰه بن كُلَّاب»: لم يزل اللّٰه جواداً، وأثبت الجود صفةً للّٰه، لا هي هو ولا هي غيره.

* * *

١٠٩

هل يكون علم اللّه على شرط؟

واختلف المتكلمون أن يكون علم اللّه على شرطٍ، على مقالتين:

١ ـ فقال كثير من المتكلمين من معتزلة البصريين والبغداديين إلا «هشاماً» و«عبّاداً»: إن اللّه يعلم أنه يعذب الكافر إن لم يَتُب من كفره وأنه لا يعذبه إن تاب من كفره ومات تائباً غير متَجَانِفٍ لإثم[1].

٢ ـ وقال «هشام الفُوَطِي» و«عبّاد»: لا يجوز ذلك، لما فيه من الشرط، واللّه ـ عزّ وجلّ ـ لا يجوز أن يوصف بأنه يعلم على شرط ويخبر على شرط.

وجوّز مخالفوهم أن يوصف اللّه بأنه يخبر على شرط، والشرط في المُخْبَر عنه، ويعلم على شرط، والشرط في المعلوم.

* * *

١١٠

هل اللّه عالم حي... في الحقيقة؟

واختلفوا في القول: إن اللّه عالم حيّ قادر سميع بصير، وهل يقال ذلك في اللّه على الحقيقة أم لا؟ وهل يقال ذلك في الإنسان في الحقيقة أم لا؟ على ست مقالات:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: إن اللّه عالم قادر سميع بصير في الحقيقة، ولم يمتنعوا أن يقولوا: إنه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس.

٢ ـ وقال «عبّاد»: لا أقول: إن اللّه عالم في حقيقة القياس؛ لأني لو قلت: إنه عالم في حقيقة القياس لكان لا عالم إلا هو، وكذلك قوله في قادر حيّ سميع بصير، وكان يقول: القديم لم يزل في حقيقة القياس؛ لأن القياس ينعكس؛ لأن القديم لم يزل، ومن لم يزل فقديم، فلو كان البارئ عالماً في حقيقة القياس لكان لا عالم إلا هو.

٣ ـ وحكي عن بعض الفلاسفة أنه لا يشرك بين البارئ وغيره في هذه الأسماء ولا

---

(١) هذا القول أخذه متكلمو المعتزلة من نص الآية الثالثة من سورة المائدة: ﴿فمن اضطُر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن اللّه غفور رحيم﴾.

يُسَمي الباريء عالماً، ولا يسمّيه قادراً ولا حيًا ولا سميعاً ولا بصيراً، ويقول: إنه لم يزل.

٤ ـ وقال بعض أهل زماننا، وهو رجل يعرف «بابن الإيادي»: إن الباريء عالم قادر حيّ سميع بصير في المجاز، والإنسان عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة، وكذلك في سائر الصفات.

٥ ـ وقال «الناشيء»: الباريء عالم قادر حيّ سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل كبير فاعل في الحقيقة، والإنسان عالم قادر حيّ سميع بصير فاعل في المجاز، وكان يقول: إن الباريء شيء موجود في الحقيقة، والإنسان شيء موجود في المجاز، وكان يزعم أن الباريء غير الأشياء، والأشياء غيره في الحقيقة، ويزعم أن النبيّ ﷺ صادق في الحقيقة فاعل في المجاز، وكان يقول: إن الاسم إذا وقع على المُسَمَّيْن، فلا يخلو أن يكون وقَعَ عليهما لاشتباههما كقولنا: جوهرٌ وجوهرٌ وماءٌ وماءٌ، أو لاشتباه ما احتملته ذاتاهما من المعنى كقولنا: متحركٌ ومتحركٌ وأسودٌ وأسودٌ، أو لمضاف أضيفا إليه وميزا منه لولاه ما كانا كذلك نحو: محسوس ومحسوس ومحدث ومحدث، أو لأنه في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة كقولنا للصندل المجتلب من معدنه: صندل، وكتسميتنا للإنسان بهذا الاسم، فإذا قلنا: «إن الباريء عالم قادر حيّ سميع بصير» فلا يجوز أن تكون وقعت هذه الأسماء عليه لمشابهته لغيره، ولا يجوز أن تكون وقعت عليه لمعان قامت بذاته، ولا يجوز أن تكون وقعت عليه لمضاف أضيف الباريء إليه؛ لأنه لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً قبل كون الأشياء؛ فلم يبق إلا أن الأسماء وقعت عليه وهي فيه بالحقيقة وفي الإنسان بالمجاز.

وكان لا يستدل بالأفعال الحكمية على أن الباريء عالم قادر حيّ سميع بصير لأن الإنسان قد تظهر منه الأفعال الحكمية وليس بعالم قادر حيّ سميع بصير في الحقيقة.

٦ ـ وقال أكثر أهل الكلام: إن الباريء عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة، والإنسان أيضاً يُسَمَّى بهذه الأسماء في الحقيقة.

(١١١)

القول في الباريء إنه متكلم

اختلفت المعتزلة في ذلك، فمنهم من أثبت الباريء متكلماً، ومنهم من امتنع

أن يُثْبِتَ الباريء متكلماً وقال: لو ثبّته متكلماً لثبّتُه متفعّلاً، والقائل بهذا «الإسكافي» و«عبّاد بن سليمان».

* * *

وأنكرت المعتزلة بأسْرِهَا أن يكون اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل مريداً للمعاصي، وأنكروا جميعاً أن يكون اللّه لم يزل مريداً لطاعته.

وأنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون اللّه لم يزل متكلماً راضياً ساخصاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً موالياً معادياً جواداً حليماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً مُحْيِيا مميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً.

وزعموا بأجمعهم أن ذلك أجمع من صفات اللّه التي يوصف بها لفعله، وزعموا أن ما يوصف به الباريء لنفسه كالقول: قادر حيّ وما أشبه ذلك لم يَجُزْ أن يوصف بضدِّه، ولا بالقدرة على ضده؛ لأنه لما وصف بأنه عالم لم يَجُزْ أن يوصف بأنه جاهل ولا بالقدرة على أن يَجْهل، وما وُصف الباريء بضده أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال، وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهية.

وزعموا أنه لما وصف بالبغض وصف بضده من الحب، ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور.

(١١٢)

قول المعتزلة في صفات الأفعال

واختلفت المعتزلة في صفات الأفعال كالقول: خالق رازق محسن جواد وما أشبه ذلك، هل يقال: إن الباريء لم يزل غير خالق ولا رازق ولا جواد أم لا؟ على ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنه لا يقال: إن الباريء لم يزل خالقاً، ولا يقال: لم يزل غير خالق، ولا يقال: لم يزل رازقاً، ولا يقال: لم يزل غير رازق، وكذلك قولهم في سائر صفات الأفعال، والقائل بهذا «عباد بن سليمان».

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الباريء لم يزل غير خالق ولا رازق، فإذا قيل لهم: فلم يزل غير عادل؟ قالوا: لم يزل غير عادل ولا جائر، ولم يزل غير محسن ولا مسيء، ولم يزل غير صادق ولا كاذب، قالوا: لأنا إذا قلنا: لم يزل غير صادق وسكتنا أوهمنا أنه كاذب، وكذلك إذا قلنا: لم يزل غير حليم

وسكتنا أوهم أنه سفيه، ولكن نقيد فيما يقع عنده الإيهام، فنقول: لم يزل لا حليماً ولا سفيهاً، فأمّا ما لا يقع عنده الإيهام كالقول خالق رازق فإنّا نقول: لم يزل غير خالق ولا رازق، والقائل بهذا «الجُبَّائي».

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن البارئ ـ عزّ وجلّ ـ لم يزل غير خالق ولا رازق، ولا يقولون: لم يزل غير عادل ولا محسن ولا جواد ولا صادق ولا حليم، لا على تقييد ولا على إطلاق؛ لما في ذلك ـ زعموا ـ من الإبهام، وهذا قول معتزلة البغداديين وطوائف من معتزلة البصريين.

* * *

(١١٣)

قول المعتزلة في صفات الذات

واختلفت المعتزلة، هل يقال: للّه علم وقدرة أم لا؟ وهم أربع فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنّا نقول: للبارئ علم ونرجع إلى أنه عالم، ونقول: لهُ قدرةٌ، ونرجع إلى أنه قادر؛ لأن اللّه ـ سبحانه ـ أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦] وأطلق القدرة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] ولم يطلقوا هذا في شيء من صفات الذات، ولم يقولوا حياةٌ بمعنى حيّ ولا سمعٌ بمعنى سميع، وإنما أطلقوا ذلك في العلم والقدرة من صفات الذات فقط، والقائل بهذا «النظّام» وأكثر معتزلة البصريين، وأكثر معتزلة البغداديين.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يقولون: للّه علم بمعنى معلوم، وله قدرة بمعنى مقدور، وذلك أن اللّه قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أراد: من معلومه، والمسلمون إذا رأوا المطر قالوا: «هذه قُدْرَةُ اللّه» أي مَقْدُوره، ولم يقولوا ذلك في شيء من صفات الذات إلا في العلم والقدرة.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن للّه علماً هو هو، وقدرةً هي هو، وحياةً هي هو، وسمعاً هو هو، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذا القول «أبو الهُذَيل» وأصحابه.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم يزعمون أنه لا يقال: للّه علم، ولا يقال: قدرة، ولا يقال سمع ولا بصر، ولا يقال: لا علم له ولا لا قدرة له، وكذلك قالوا في سائر صفات الذات، والقائل بهذه المقالة «العَبَّادية» أصحاب «عَبَّاد بن سليمان».

* * *

١١٤

قول المعتزلة في «وجه اللّه»

واختلفوا، هل يقال: للّه وجه أم لا؟ وهم ثلاث فرق:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن للّه وجهاً هو هو، والقائل بهذا القول «أبو الهذَيل».

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يزعمون أنّا نقول وجهٌ توسّعاً، ونرجع إلى إثبات اللّه؛ لأنّا نُثبت وجهاً هو هو، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء، فيقول القائل: لولا وجهك لم أفعل، أي: لولا أنت لم أفعل، وهذا قول «النّظام» وأكثر معتزلة البصريين، وقول معتزلة البغداديين.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم ينكرون ذكر الوجه أن يقولوا للّه وجه، فإذا قيل لهم: أليس قد قال اللّه ـ سبحانه ـ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾؟ [القصص: ٨٨] قالوا: نحن نقرأ القرآن، فأما أن نقول من غير أن نقرأ القرآن: إن اللّه وجهاً فلا نقول ذلك، والقائلون بهذه المقالة «العَبَّادية» أصحاب «عَبَّاد».

* * *

١١٥

القول في أن اللّه مريد

اختلفت المعتزلة في ذلك على خمسة أقاويل:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم أصحاب «أبي الهُذَيل».

يزعمون أن إرادة اللّه غير مراده وغير أمره، وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة، بل هي مع قوله لها «كوني» خلقٌ لها، وإرادته للإيمان ليست بخلق له، وهي غير الأمر به، وإرادة اللّه قائمة به لا في مكان.

وقال بعض أصحاب «أبي الهذيل»: بل إرادةُ اللّه موجودة لا في مكان، ولم يقل: هي قائمة باللّه تعالى.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم أصحاب «بشر بن المعتمر».

يزعمون أن إرادة اللّه على ضربين: أرادة وُصِفَ بها اللّه في ذاته، وإرادة وُصِفَ بها وهي فِعْلٌ من أفعاله، وأن إرادته التي وِصف بها في ذاته غيرُ لاحقة بمعاصي العباد.

٣ ـ والفرقة الثالثة منهم أصحاب «أبي موسى المردار» فيما حكى «أبو الهذيل» عن أبي موسى أنه كان يزعم أن اللّه أراد معاصيَ العباد بمعنى أنه خَلّى بينهم وبينها، وكان «أبو موسى» يقول: خَلْقُ الشيء غَيْرُه، والخلق مخلوق لا بخلق.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم أصحاب «النظام».

يزعمون أن الوصف للّه بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كوّنها، وإرادته للتكوين هي التكوين، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر بها، والأمر بها غيرها.

قال: وقد نقول: إنه مريدٌ الساعة أن يُقيم القيامة، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مُخْبر به، وإلى هذا القول يميل البغداديون من المعتزلة.

٥ ـ والفرقة الخامسة منهم أصحاب «جعفر بن حرب».

يزعمون أن اللّه أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان، وأراد أن يكون قبيحاً غير حَسَنٍ، والمعنى أنه حَكَمَ أن ذلك كذلك.

(١١٦)

القول في كلام اللّه ـ عزّ وجلّ ـ

هل الكلام جسم؟ وهل هو مخلوق؟

اختلفت المعتزلة في كلام اللّه ـ سبحانه ـ، هل هو جسم أم ليس بجسم؟ وفي خلقه، على ستة أقاويل:

١ ـ فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن كلام اللّه جسم، وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

٢ ـ والفرقة الثانية منهم يزعمون أن كلام الخلق عَرَض، وهو حركة؛ لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مُقَطّع مؤلف مسموع، وهو فعل اللّه وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءةَ والقراءةُ الحركة، وهي غير القرآن، وهذا قول «النظّام» وأصحابه.

وأحَال «النظّامُ» أن يكون كلام اللّه في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد، وزعم أنه في المكان الذي خَلَقه اللّه فيه.

٣ ـ والفرقة الثالثة من المعتزلة: يزعمون أن القرآن مخلوق للّه، وهو عرض، وأبوا أن يكون جسماً، وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه

تالٍ فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وُجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظهُ حافظ وجد مع حفظه، فهو يوجد في الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال، وهذا قول «أبي الهذيل» وأصحابه، وكذلك قوله في كلام الخَلْقِ إنه جائز وجوده في أماكِنَ كثيرة في وقت واحد.

٤ ـ والفرقة الرابعة منهم يزعمون أَن كلام اللّه عَرَض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد، وزعموا أن المكان الذي خلقه اللّه فيه محالٌ انتقالُه وزواله منه ووجودُه في غيره، وهذا قول «جعفر بن حرب» وأكثر البغداديين.

٥ ـ والفرقة الخامسة منهم أصحاب «معمّر».

يزعمون أَن القرآن عَرَض، والأعراض عندهم قسمان: قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات، ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء، والقرآن مفعول، وهو عَرَض، ومحال أن يكون اللّه فَعَلَهُ في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً للّه، وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يُسْمع منه، إن سُمع من شجرة فهو فعل لها، وحيثما سُمع فهو فعل للمحلِّ الذي حَلَّ فيه.

٦ ـ والفرقة السادسة: يزعمون أن كلام اللّه عَرَض مخلوق، وأنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، وهذا قول «الإسكافي».

١١٧

هل يبقى الكلام؟

واختلف المعتزلة في كلام اللّه، هل يبقى أم لا يبقى؟

١ ـ فمنهم من قال: هو جِسْمٌ باقٍ، والأجسام يجوز عليها البقاء، وكلام المخلوقين لا يبقى.

٢ ـ وقالت طائفة أخرى: كلام اللّه تعالى عَرَض، وهو باقٍ، وكلام غيره يبقى.

٣ ـ وقالت طائفة أخرى: كلام اللّه عَرَض غيرُ باقٍ، وكلام غيره لا يبقى، وقالت في كلامه تعالى: إنه لا يبقى، وإنه إنما يوجد في وقت ما خلقه اللّه، ثم عُدِم بعد ذلك.

١١٨

هل مع القراءة كلام آخر؟

واختلفت المعتزلة، هل مع قراءة القارئ لكلامِ غيره وكلامِ نفسِه كلامٌ غيرهما؟ على مقالتين:

١ ـ فزعمت فرقة منهم: أن مع قراءة القارئ لكلام غيرهِ وكلامِ نفسه كلاماً غيره.
٢ ـ وزعمت فرقة أخرى منهم أن القراءة هي الكلام.

١١٩

هل الكلام هو القَراءة

واختلف الذين زعموا أن مع القراءة كلاماً على مقالتين:

١ ـ فزعمت الفرقة الأولى منهم أن القراءة كلام، لأن القارئ يَلْحَنُ في قراءته وليس يجوز اللَّحْنُ إلا في كلام، وهو أيضاً متكلم، وإن قرأ كلام غيره، ومحال أن يكَون متكلماً بكلام غيره، فلا بد من أن تكون قراءته هي كلامه.

٢ ـ وقالت الفرقة الثانية: القراءة صوت، والكلام حروف، والصوت غير الحروف.

١٢٠

هل الكلام حروف؟

واختلفت المعتزلة في الكلام، هل هو حروف أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعمت فرقة منهم أن كلام اللَّه ـ سبحانه ـ حروف.
٢ ـ وزعم آخرون منهم أن كلام اللَّه ـ سبحانه ـ ليس بحروف.

١٢١

هل الكلام موجود مع كتابته؟

واختلفت المعتزلة في الكلام، هل هو موجود مع كتابته أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعمت فرقة منهم أن الكلام يوجد مع كتابته في مكانها، كما يجامع القراءة في موضعها.

٢ ـ وزعمت فرقة أخرى منهم، أن الكتابة رسوم تدل عليه، وليس بموجود معها.

١٢٢

هل يسمى اللَّه فاعلاً لما خلقه

واختلفت المعتزلة، هل يقال: إن البارئ مُخْبِل أم لا؟ وهم فرقتان:

١ ـ فزعمت فرقة منهم أن البارئ بخَلْق الحَبَل مُخْبِلٌ، والقائل بهذا القول «الجبائي» ومن قال بقوله.

٢ ـ وزعمت فرقة أخرى منهم أن الباري لا يجوز أن يكون مُحبلاً بخلق الحَبَلِ، كما لا يكون والداً بخلق الولد.

١٢٣

معنى «إن اللّه خالق» عندهم

واختلفت المعتزلة في معنى القول «إن اللّه خالق»، وهم فرقتان:

١ ـ فزعمت فرقة منهم أن معنى القول في اللّه إنه خالق، أنه فعل الأشياء مقدرة، وأن الإنسان إذا فعل أفعالاً مقدرة فهو خالق، وهذا قول «الجبائي» وأصحابه.

٢ ـ وزعمت الفرقة الثانية منهم أن معنى القول في اللّه ـ سبحانه ـ «إنه خالق» أنه فَعَلَ، لا بآلة، ولا بقوة مخترعة، فمن فَعَلَ لا بآلة ولا بقوة مخترعة فهو خالق لفعله، ومن فعل بقوة مخترعة فليس بخالق لفعله.

١٢٤

قولهم في العين واليد

وأجمعت المعتزلة بأسرها على إنكار العين واليد، وافترقوا في ذلك على مقالتين:

١ ـ فمنهم من أنكر أن يقال: للّه يَدَانِ، وأنكر أن يقال: إنه ذو عَيْنٍ، وإن له عينين.

٢ ـ ومنهم من زعم أن للّه يداً، وأن له يدين، وذهب في معنى ذلك إلى أن اليد نعمة، وذهب في معنى العين إلى أنه أراد العلم، وأنه عالم، وتأول قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] أي بعلمي.

١٢٥

هل يقال: إن اللّه وكيل أو لطيف؟

واختلفت المعتزلة في الباري، هل يقال: إنه وكيل، وإنه لطيف؟ على مقالتين:

١ ـ فمنهم من زعم أن الباري لا يقال: إنه وكيل، وأنكر قائلُ هذا القول أن يقول:

﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[1]، من غير أن يقرأ القرآن وأنكر أيضاً أن يقال: لطيف، دون أن يُوصَلَ ذلك، فيقال: لطيف بالعباد، والقائل بهذا القول «عُبَّاد بن سليمان».

٢ ـ ومنهم من أطلق «وكيل» وأطلق «لطيف» وإن لم يقيد.

١٢٦

هل يقال: اللّه قبل الأشياء؟

واختلفت المعتزلة، هل يقال: إن البارئ قبل الأشياء، أو يقال «قبل» ويُسْكت على ذلك؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فزعمت الفرقة الأولى منهم ـ وهم «العبّادية» أصحاب «عبّاد بن سليمان» ـ أن البارئ يقال: إنه قبل، ولا يقال: إنه قبل الأشياء، ولا يقال: بعد الأشياء، كما لا يقال: إنه أول الأشياء.

٢ ـ وزعمت الفرقة الثانية منهم ـ وهم أصحاب «أبي الحسين الصالحي» ـ أن البارئ لم يزل «قبلُ» الأشياء، برفع اللام، قالوا: ولا نقول: لم يزل «قبلَ» الأشياء، بنصب اللام.

٣ ـ وزعمت الفرقة الثالثة منهم ـ وهم الأكثرون عدداً ـ أن البارئ لم يزل قبلَ الأشياء، وأن ذلك يطلق بنصب اللام من «قبل».

١٢٧

هل تسمي اللّه عالماً إذا استدللت عليه؟

واختلفت المعتزلة، هل يجوز أن يُسَمِّيه بهذا الاسم أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعمت الفرقة الأولى منهم أنه جائز أن يُسَمي اللّه ـ سبحانه ـ عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً مَنِ استدلَّ على معنى ذلك أنه يليق باللّه، وإن لم يأت به رسول.

٢ ـ وزعمت الفرقة الثانية منهم أنه يجوز أن يسمي اللّه ـ سبحانه ـ بهذه الأسماء مَنْ دَلّه العقلُ على معناها، إلا أن يأتيه بذلك رسولٌ من قبل اللّه ـ سبحانه ـ يأمره بتسميته بهذه الأسماء.

---

(١) المقصود هنا الآية ٢٧٣ من سورة آل عمران: ﴿وقالوا حسبنا اللّه ونعم الوكيل﴾.

١٢٨

هل يجوز أَن يقلب اللَّه الأسماء؟

واختلفت المعتزلة، هل كان يجوز أن يقلب اللَّهُ الأسماء فيسمي العالم جاهلاً والجاهل عالماً أَم لم يكن ذلك جائزاً؟ على مقالتين:

١ - فزعمت الفرقة الأولى منهم أن ذلك لم يكن جائزاً، ولا يجوز على وجه من الوجوه، وهذا قول «عبَّاد»:

٢ - وزعم آخرون أن ذلك جائز، ولو قلب اللَّه - سبحانه - الأسماء لم يكن ذلك مُسْتَنْكراً.

* * *

واختلفت المعتزلة، هل يجوز اليومَ قلبُ الأسماء واللغةُ على ما هي عليه أم لا؟ على مقالتين:

١ - فمنهم من أجاز ذلك.

٢ - ومنهم من أنكره.

١٢٩

هل يجوز أن يسمي اللَّه نفسه بضدّ أسمائه؟

واختلفت المعتزلة، هل كان يجوز أن يسمي اللَّه - سبحانه - نفسه: جاهلاً ميتاً عاجزاً، على طريق التقليب واللغة على ما هي عليه؟ وهم فرقتان:

١ - فزعمت الفرقة الأولى منهم أن ذلك لا يجوز، وأَنه لا يجوز أن يسمي نفسه على طريق التقليب.

٢ - وزعمت الفرقة الثانية منهم أن ذلك جائز، ولو فعل ذلك لم يكن مستنكراً، وهو قول «الصالحي».

١٣٠

صفات الذات أقوال عندهم

وأجمعت المعتزلة على أن صفات اللَّه - سبحانه - وأسماءه هي أقوال وكلام، فقول اللَّه إنه عالم قادر هي أسماء للَّه وصفات له، وكذلك أقوال الخلق، ولم يثبتوا له صفة علماً ولا صفةً قدرةً، وكذلك قولهم في سائر صفات النفس.

(١٣١)

هل يقدر اللَّه على خلق العَرَضِ؟

واختلفت المعتزلة، هل الباريء قادر على خلق الأعراض؟ وهم فرقتان:

١ ـ فزعم فريق منهم أن اللَّه يقدر على خلق الأعراض وإنشائها.

٢ ـ وزعمت فرقة أخرى منهم ـ وهم أصحاب «معمر» ـ أنه لا يجوز أن يخلق اللَّه عَرَضاً، ولا يوصف بالقدرة على خلق الأعراض.

(١٣٢)

هل يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده؟

واختلفت المعتزلة في الباريء، هل يُوصَفُ بالقدرة على ما أقْدَرَ عليه عِبَاده أم لا؟ وهم فرقتان:

١ ـ فزعم أكثرهم أن الباريء لا يوصف بالقدرة على ما أقدر عليه عباده، على وجه من الوجوه.

٢ ـ وزعم بعضهم ـ وهو «الشَّحّام» ـ أن اللَّه يقدر على ما أقدر عليه عباده، وأن حركة واحدة تكون مقدورة للَّه وللإنسان، فإن فعلها اللَّه كانت ضرورة، وإن فعلها الإنسان كانت كَسْباً.

(١٣٣)

هل اللَّه قادر على جنس ما أقدر عليه عباده؟

واختلفت المعتزلة، هل يوصف اللَّه بالقدرة على جنس ما أقدر عليه عباده أم لا؟ وهم فرقتان:

١ ـ فزعمت فرقة منهم أنه إذا أقدَرَ عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال لم يوصف بالقدرة على ذلك، ولا على ما كان من جنس ذلك، وأن الحركات التي يقدر الباريء عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد.

٢ ـ وزعمت فرقة أخرى منهم أن اللَّه إذا أقدر عباده على حركة أو سكون أو فعل من الأفعال فهو قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عباده، وهذا قول «الجُبَّائي» وطوائف من المعتزلة.

(١٣٤)

هل يوصف بالقدرة على الظلم؟

واختلفت المعتزلة في الباري ـ سبحانه ـ، هل يوصف بالقدرة على الجور والظلم أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وهم فرقتان:

١ ـ فزعم أكثر الزاعمين أن البارئ قادر على الظلم والجور أنه قادر على أن يظلم ويجور.

٢ ـ وزعمت فرقة منهم ـ وهم أصحاب «عَبَّاد بن سليمان» ـ أن البارئ قادر على الظلم، ولا نقول: على أن يظلم، وهو قادر على الجور، ولا نقول: على أن يجور.

(١٣٥)

جوابهم على من سأل عن قدرة اللّه على الظلم؟

واختلفت المعتزلة في الجواب عمن سأل عن البارئ ـ سبحانه ـ لو فعل ما يقدر عليه من الظلم والجور، على سبعة أقاويل:

١ ـ فقال «أبو الهذيل» في جواب مَنْ سأله: إن فَعَلَ البارئ ما يقدر عليه من الجور والظلم كيف كان يكون الأمر؟ فقال: محال أن يفعل البارئ ذلك؛ لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص، ولا يجوز النقص على البارئ.

٢ ـ وقال «أَبو موسى المردار» في الجواب عن ذلك: إطلاقُ هذا الكلام على البارئ ـ عزّ وجلّ ـ قبيحٌ، لا يستحسن إطلاقه في رجل من المسلمين، فكيف يطلق في اللّه؟ فمنع أن يُقال: لو فعل البارئ الظلم، لِقُبْح ذلك لا لاستحالته.

وكان «أبو موسى» إذا جدد الكلام عليه قال: لو فعل اللّه الظلم لكان ظالماً إلٰهاً رباً قادراً، ولو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكان يدل بدلائل على أنه يظلم.

٣ ـ وكان «بشر بن المعتمر» يقول: إن اللّه يقدر أن يعذب الأطفال، فإذا قيل له: فلو عذب الطفل؟ قال: لو عذّبه لكان يكون بالغاً كافراً مستحقاً للعذاب.

٤ ـ وكان «محمد بن شبيب» يزعم أن اللّه يقدر أن يظلم، ولكن الظلم لا يكون إلا ممن به آفة، فعلمت أنه لا يكون من اللّه ـ سبحانه ـ، فلا معنى لقول من قال: لو فعله.

٥ ـ وكان بعضهم يزعم أن اللّه يقدر أن يفعل العدل وخِلَافه، والصدق وخلافه، ولا يقول: يقدر أن يظلم ويكذب، قال صاحب هذا الجواب: إن قال قائل: هل معكم أمان من أن يفعله؟ قال: نعم هو ما أظهر من أدلته على أنه لا يفعله، فإذا قيل له: أفيقدر أن يفعله مع الدليل على أن لا يفعله؟ أجاب بأنه قادر على أن يفعله مع الدليل مفرداً من الدليل؛ لئلا يتوهم الدليل دليلاً والظلم واقعاً، وكذلك إذا قيل له: لو فعله مع الدليل على أنه لا يفعله وفعل الظلم، وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها، وكانت الأشياء التي يستدل بها أهل العقول غير هذه الأشياء الدالة في يومنا هذا، وكانت تكون هي هي، ولكن على خلاف هيئاتها ونُظُمِها واتساقها التي هي اليوم عليه، وهذا قول «جعفر بن حرب».

٦ ـ وكان «الإسكافي» يقول: يقدر اللّه على الظلم، إلا أن الأجسام تدل بما فيها من العقول والنِّعَم التي أنعم بها على خلقه على أن اللّه لا يظلم، والعقول تدل بأنفسها على أن اللّه ليس بظالم، وليس يجوز أن يجامع الظلم ما دل لنفسه على أن الظلم لا يقع من اللّه.

وكان إذا قيل له: فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصة؟ قال: يقع والأجسام مُعَرّاة من العقول التي دلت بأنفسها وأعينها على أن اللّه لا يظلم.

٧ ـ وكان «هشام الفُوَطِي» و«عَبَّاد بن سليمان» إذا قيل لهما: لو فعل اللّه ـ سبحانه ـ الظلم، كيف كانت تكون القصة؟ أحالا هذا القول، وقالا: إن أراد القائل بقوله: «لو» الشكَّ، فليس عندنا شك في أن اللّه لا يظلم، وإن أراد بقوله: «لو» النفي، فقد قال: إن اللّه لا يجورُ ولا يظلم، فليس يسوغ أن يقال: لو ظلم البارئ جل جلاله.



١٣٦

القول في أن اللّه قادر على ما علم أنه لا يكون

اختلفت المعتزلة في ذلك على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال «أبو الهذيل» ومَنِ اتبعه، و«جعفر بن حرب» ومن وافقه: البارئ قادر على ما علم أنه لا يكون، وأخبر أنه لا يكون، ولو كان ما علم أنه لا يكون مما يكون كان عالماً أنه يفعله لكان الخبر بأنه يكون سابقاً.

٢ ـ وكان «علي الأسواري» يحيل أن يُقْرَنَ القول: «إن اللّٰه يقدر على الشيء أن يفعله» بالقول: «إنه عالم أنه لا يكون، وإنه قد أخبر أنه لا يكون»، وإذا أفرد أحد القولين من الآخر كان الكلامُ صحيحاً، وقيل: إن اللّٰه ـ سبحانه ـ قادر على ذلك الشيء أن يفعله.

٣ ـ وقال «عباد بن سليمان»: ما عَلمَ أنه لا يَكون لا أقول: إنه قادر على أن يكون، ولكن أقول: قادر عليه، كما أقول: اللّٰه عالم به، ولا أقول: إنه عالم بأنه يكون، لأن إخباري بأن اللّٰه قادر على أن يكَون ما علم أنه لا يكون إخبار أنه يقدر، وأنه يكون، وكان إذا قيل له: فهل يفعل اللّٰه ما علم أنه لا يفعله؟ أحال القول.

٤ ـ وكان «الجبائي» إذا قيل له: لو فعل القديمُ ما عَلِمَ أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون، كيف كان يكون العلم والخبر؟ أحال ذلك، وكان يقول مع هذا: إنه لو آمن مَنْ عَلِمَ اللّٰه أنه لا يؤمن لأدخله الجنة، وكان يزعم أنه إذا وُصِلَ مَقدورٌ بمقدورٍ صح الكلام، كقوله: لو آمن الإنسان لأدخله اللّٰه الجنة، وإنما الإيمان خير له: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟﴾ [الأنعام: ٢٨] فالرّدُّ مقدورٌ عليه، فقال: لو كان الرد مقدوراً منهم، لكان عود مقدور.

وكان يزعم أنه إذا وصلَ محال بمحال صح الكلام، كقول القائل: لو كان الجسم متحركاً ساكناً في حال لجاز أن يكون حياً ميتاً في حال، وما أشبه ذلك.

وكان يزعم أنه إذا وصل مقدورٌ بما هو مستحيل استحال الكلام، كقول القائل: لو آمن مَنْ علم اللّٰه وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر؟ وذلك أنه إنْ قال: كان لا يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون كان الخبر الذي قد كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً، استحال الكلام، لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان بأن لا يكون كان.

ويستحيل أن لا يكون البارئ عالماً بما لم يزل عالماً به، بأن لا يكون لم يزل عالماً، وإن قال: كان يكون الخبر عن أنه لا يكون، والعلم أنه لا يكون ثابتاً صحيحاً، وإن كان الشيء الذي علم وأخبر أنه لا يكون، استحال الكلام.

وإن قال: كان الصدق ينقلب كذباً، والعلم ينقلب جهلاً، استحال الكلام. فلما كان المجيب على هذه الوجوه على أيّ وجه أجابَ عن السؤال استحال كلامُه، لم يكن الوجه في الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل.

* * *

١٣٧

قولهم في وجود ما علم اللّه أنه لا يكون

واختلفت المعتزلة في جواز كون ما علم اللّه أنه لا يكون، على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: ما علم اللّه ـ سبحانه ـ أنه لا يكون لاستحالته أو العجز عنه فلا يجوز كونه مع استحالته ولا مع العجز عنه، ومن قال: يجوز أن يكون المعجوز عنه، بأن يرتفع العجز عنه وتحدث القدرة عليه، فيكون اللّه عالماً بأنه يكَون، يذهب هذا القائل بقوله: «يجوز»، إلى أن اللّه قادر على ذلك؛ فقد صدق وما علم اللّه ـ سبحانه ـ أنه لا يكون لترك فاعله له، فمن قال: يجوز أن يكون بأن لا يتركه فاعله ويفعل أَخْذَه بدلاً من تركه، ويكون اللّه عالماً بأنه يفعله، يريد بقوله «يجوز» يقدر؛ فذلك صحيح.

٢ ـ وقال «علي الأسواري»: ما علم اللّه ـ سبحانه ـ أنه لا يكون لم نقل: إنه يجوز أن يكون، إذا قرنّا ذلك بالعلم بأنه لا يكون.

٣ ـ وقال «عباد»: قول من قال: يجوز أن يكون ما علم ـ سبحانه ـ أنه لا يكون، فهو كقوله: يكونُ ما علم اللّهُ أنه لا يكون، أو من قال: يجوز أن يكون ما علم اللّه أنه لا يكون، لأن معنى يجوز غنده معنى الجواز.

٤ ـ وقال «الجُبَّائي»: ما علم اللّه ـ سبحانه ـ أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صدّق بإخبار اللّه، وما علم أنه لا يكون ولم يخبر بأنه لا يكُون فجائز عندنا أن يكون، وتَجْوِيزنا لذلك هو الشك في أن يكُون أو لا يكُون؛ لأن «يجوز» عنده في اللغة على وجهين: بمعنى الشك، وبمعنى يحلّ.

١٣٨

اتفقوا على أنه ليس للّه علم حادث

واتفقت المعتزلة على أن البارئ ـ سبحانه ـ ليس بذي علم مُحْدَث يعلم به، ولا يجوز أن تبدوَ له البَدَوات[١]، ولا يجوز على أخباره النسخ؛ لأن النسخ لو

(١) البدوات: جمع بداة ـ بفتح الباء والدال جميعاً ـ بزنة: قناة وقنوات ـ هي ما بدا من الرأي، وقد ورد في الحديث: «السلطان ذو بدوات»، وقد يقال في معنى الذم لأن البداء هو ظهور الرأي =

جاز على الأخبار لكان إذا أَخْبَرَنَا أن شيئاً يكون، ثم نَسَخَ ذلك بأن أخبر أنه لا يكون؛ لكان لا بدّ من أن يكون أحد الخبرين كذبا، قالوا: وإنما الناسخ والمنسوخ في الأمر والنهي.

١٣٩

اتفقوا على إنكار القول بالماهية

وأجمعت المعتزلة على إنكار القول بالماهيّة، وأن للّه ماهيّةً لا يعلمها العباد، وقالوا: اعتقاد ذلك في اللّه ـ سبحانه! ـ خطأ وباطل.

= بعد أن لم يكن ظاهراً، وقال محمد بن بشير:

لعلك والموعود حق لقائه بدا لك في تلك القلوص بداء

هذا شرح
اختلاف الناس في التجسيم

قد أخبرنا عن المُنْكِرين للتجسيم أنهم يقولون: إن البارئ ـ جل ثناؤه! ـ ليس بجسم، ولا محدود، ولا ذي نهاية، ونحن الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم.

١٤٠

أقوال المجسمة

اختلفت المجسمة فيما بينهم في التجسيم، وهل للبارئ تعالى قَدْرٌ من الأقدار؟ وفي مقداره، على ست عشرة مقالةً:

فقال «هشام بن الحكم»: إن اللّه جسم محدود عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، نور ساطع، له قدر من الأقدار، بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومَجَسّة لونه هو طعمه، وهو رائحته، وهو مجسته، وهو نفسه، لون ولم يثبت لوناً غيره، وإنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد.

وحكى عنه «أبو الهذيل» أنه أجابه إلى أن جَبَل أبي قُبَيس أعظم من معبوده.

وحكى عنه «ابن الراوندي» أنه زعم أن اللّه ـ سبحانه ـ يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دلَّتْ عليه.

وحكي عنه أنه قال: هو جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شيء موجود.

وقد ذكر عن بعض المَجَسِّمَة أنه كان يثبت البارئ ملوناً، ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة ومَجَسَّة، وأن يكون طويلاً وعريضاً وعميقاً، وزعم أنه في مكان دون مكان، متحرك من وقت خَلْقِ الخلق.

وقال قائلون: إن البارئ جسم، وأنكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو

رائحة أو مجسة أو شيء مما وصفَ به «هشام» غير أنه على العرش مُمَاسٌّ له دون ما سواه.

(١٤١)

اختلاف المجسة في مقدار الباري، تعالى عن ذلك

واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً.

فقال قائلون: هو جسم، وهو في كل مكان، وفاضل عن جميع الأماكن، وهو مع ذلك مُتَنَاه، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم، لأنه أكبر من كل شيء.

وقال بعضهم: مِسَاحَتُه على قدر العالم.

وقال بعضهم: إن البارئ جسم له مقدار في المساحة ولا ندري كم ذلك القدر.

وقال بعضهم: هو من أحسن الأقدار، وأحْسَنُ الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجافي، ولا القليل القَمِيء.

وحكي عن «هشام بن الحكم» أن أحْسَنَ الأقدار: أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه.

وقال بعضهم: ليس لمساحة البارئ نهاية ولا غاية، وإنه ذاهب في الجهات الست: اليمين، والشمال، والأمام، والخلف، والفوق، والتحت.

قالوا: وما كان كذلك لا يقع عليه اسمُ جسم، ولا طويل، ولا عريض، ولا عميق، وليس بذي حُدود ولا هيئة، ولا قُطْب.

وقال قوم: إن معبودهم هو الفضاء، وهو جسم تحلُّ فيه الأشياء، ليس بذي غاية ولا نهاية.

وقال بعضهم: هو الفضاء، وليس بجسم، والأشياء قائمة به.

وقال «داود الجواربي» و«مُقَاتل بن سليمان»: إن اللّه جسم، وإنه جُثَّة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، وهو ـ مع هذا ـ لا يشبه غيره ولا يشبهه.

وحكي عن «الجواربي» أنه كان يقول: أجْوَفُ مِنْ فِيهِ إلى صدره، وَمُصْمَت ما سوى ذلك.

وكثير من الناس يقولون: هو مُصْمَتٌ، ويتأوّلون قول اللّه: ﴿ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢] المصمت الذي ليس بأجوف.

وقال «هشام بن سالم الجواليقي»: إن اللّه على صورة الإنسان، وأنكر أن يكون لحماً ودماً، وإنه نور ساطع يتلألأ بَيَاضاً، وإنه ذو حواسّ خمسٍ، كحواس الإنسان، سمعُه غير بصره، وكذلك سائر حواسه، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم، وإن له وَفْرَةً سوداء[1].

وممن قال بالصورة من ينكر أن يكون البارئ جسماً.

وممن قال بالتجسيم من ينكر أن يكون البارئ صورة.

* * *

بــاب
اختلافهم في البارئ هل هو في مكان دون مكان أم لا في مكان؟ أم في كل مكان؟ وهل تحمله الحَمَلَةُ، أم يحمله العرش؟ وهل هم ثمانية أملاك، أم ثمانية أصناف من الملائكة؟

(١٤٢)

قول منكري أنه في مكان

اختلفوا في ذلك على سَبْعَ عَشَرَةَ مقالَةً:

قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك، وقال: إنه في كل مكان حالٌّ، وقول من قال: لا نهاية له، وأن هاتين الفرقتين أنكرتا القول: إنه في مكان دون مكان.

(١٤٣)

أقوال مثبتي أنه في مكان

١ - وقال قائلون: هو جسم خارج من جميع صفات الجسم، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مَجَسَّة، ولا شيء من صفات الأجسام، وأنه ليس في الأشياء، ولا على العرش، إلّا على معنى أنه

---

(١) الوفرة: بفتح الأول وسكون الثاني: الشَّعر المجتمع على الرأس، أو ما سال على الأذنين منه، أو ما جاوز شحمة الأذن.

فوقه غير مماس له، وأنه فوق الأشياء وفوق العرش، ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها.

٢ ـ وقال «هشام بن الحكم»: إن ربه في مكان دون مكان، وإن مكانه هو العرشُ، وإنه مماسٌّ للعرش، وإن العرش قد حَوَاه وحَدَّه.

٣ ـ وقال بعض أصحابه: إن البارئ قد ملأ العرش، وإنه مماسٌّ له.

٤ ـ وقال بعض من يَنْتَحل الحديثَ: إن العرش لم يمتلئ به، وإنه يُقْعِدُ نبيه ـ عليه الصلاة والسّلام! ـ معه على العرش.

٥ ـ وقال أهل السنة وأصحابُ الحديث: ليس بجسم، ولا يشبه الأشياء، وإنه على العرش، كما قال ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ولا نُقَدِّمُ بين يدي اللّه في القول، بل نقول: استوى بلا كَيْفٍ، وإنه نور كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] وإن له وجهاً كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] وإن له يدين كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صَ: ٧٥] وإن له عينين كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وإنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وإنه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث[١]، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو ما جاءت به الرواية عن رسول اللّه ﷺ!.

٦ ـ وقالت المعتزلة: إن اللّه استوى على عرشه بمعنى اسْتَوْلى.

٧ ـ وقال بعض الناس: الاستواء القعود والتمكن.

* * *

١٤٤

اختلافهم في العرش

واختلف الناس في حملة العرش، ما الذي تحمل؟

١ ـ فقال قائلون: الحملة تحمل البارئ، وإنه إذا غضب ثقل على كواهلهم، وإذا

---

(١) إشارة إلى حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «ينزل ربنا ـ تبارك وتعالى ـ كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له» والحديث أخرجه أصحاب الصحاح الخمسة، وانظر كذلك موسوعة أطراف الحديث النبوية حيث يشير إلى مواطن ورود الحديث.

رضي خفّ، فيتبينون غضبه من رضاه، وإن العرش له أطيطٌ[١] إذا ثقل عليه كأطيط الرّحْلِ.

٢ ـ وقال بعضهم: ليس يَثْقُل البارئ، ولا يَخِفُّ، ولا تحمله الحملة، ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة.

٣ ـ وقال بعضهم: الحملة ثمانية أملاك.

٤ ـ وقال بعضهم: ثمانية أصناف.

٥ ـ وقال قائلون: إنه على العرش، وإنه بائن منه، لا بِعُزْلة وإشغال لمكانٍ غيره، بل ببينونة ليس على العزلة، والبينونةُ من صفات الذات.

---

(١) الأطيط: صوت الظهر من شدة الجوع، وأطيط البطن: صوت يسمع عند الجوع وأصل الأطيط: نقيض صوت المحامل والرّحال إذا ثقل عليها الركبان.

القول في المكان

(١٤٥)

اختلافهم في المكان

واختلفت المعتزلة في ذلك.

١ ـ فقال قائلون: إن اللّٰه بكل مكان، بمعنى أنه مُدَبِّر لكل مكان.

٢ ـ وقال قائلون: البارئ لا في مكان، بل هو على ما لم يَزَلْ عليه.

٣ ـ وقال قائلون: البارئ في كل مكان، بمعنى أنه حافظ للأماكن، وذاتُه مع ذلك موجودة بكل مكان.

(١٤٦)

اختلافهم في أنه تعالى لم يزل عالماً قادراً

واختلفوا هل يقال: إن البارئ لم يزل عالماً قادراً حياً أم لا يقال ذلك؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لم يزل اللّٰه عالماً قادراً حياً.

٢ ـ وزعم كثير من المجسمة أن البارئ كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد، ثم أراد، وإرادته عندهم حركته، فإذا أراد كَوْنَ شيءٍ تحرك فكان الشيء، لأن معنى أراد تحرك؛ وليست الحركة غيره، وكذلك قالوا في قدرته وعلمه وسمعه وبصره: إنها مَعَانٍ، وليست غيره، وليست بشيء لأن الشيء هو الجسم.

وقال قائلون: حركة البارئ غيره.

(١٤٧)

اختلافهم في معنى «يتحرك»

واختلف القائلون: «إن البارئ يتحرك» على مقالتين:

١ ـ فزعم «هشام» أن حركة البارئ هي فِعْلُه الشيءَ، وكان يأبى أن يكون البارئ يزول مع قوله يتحرك.

وأجاز عليه «السكاك» الزوالَ[١]، وقال: لا يجوز عليه الطفر.

وحكي عن رَجُل كان يعرف «بأبي شعيب» أن البارئ يُسَرُّ بطاعة أوليائه، وينتفع بها، وبإنابتهم، ويلحقه العجز بمعاصيهم إياه، تعال عن ذلك علواً كبيراً!.

١٤٨

اختلافهم في جواز رؤية اللّه تعالى

واختلفوا في رؤية البارئ بالأبصار، على تسع عشرة مقالة:

١ ـ فقال قائلون: يجوز أن نَرَى اللّه بالأبصار في الدنيا، ولسنا ننكر أن يكون بعضَ مَنْ نلقاه في الطُّرُقات[٢].

٢ ـ وأجاز عليه بعضهم الحلُولَ في الأجسام، وأصحابُ الحلول إذا رأوا إنساناً يستحسنونه لم يدروا لعل إلٰههم فيه.

٣ ـ وأجاز كثير ممن أجاز رؤيته في الدنيا مُصَافحته ومَلَامسته ومُزَاورته إياهم، وقالوا: إن المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك، حكي ذلك عن بعض أصحاب «مُضَر» و«كَهْمس».

٤ ـ وحكي عن أصحاب «عبد الواحد بن زيد» أنهم كانوا يقولون: إن اللّه ـ سبحانه ـ يُرَى على قدر الأعمال، فمن كان عملُه أفضلَ رآه أحسن.

٥ ـ وقد قال قائلون: إنا نرى اللّه في الدنيا في النوم، فأما في اليقظة فلا.

ورُوي عن «رَقَبَة بن مَصْقلة» أنه قال: رأيت رب العزة في النوم فقال: لأكرمَنَّ مثواه، يعني سليمان التيمي، صلى الفجر بطُهر العشاء أربعين سنة.

٦ ـ وامتنع كثير من القول «إنه يُرَى في الدنيا» ومن سائر ما أطلقوه، وقالوا: إنه يُرَى في الآخرةِ.

١٤٩

اختلافهم في كيفية الرؤية

واختلفوا أيضاً في ضرب آخر:

١ ـ فقال قائلون: نرى جسماً محدوداً مقابلاً لنا في مكان دون مكان.

---

(١) الزوال هنا ليس المقصود به الفناء، وإنما التحرك من مكان إلى آخر.

(٢) إضافة إلى ما ذكر من مراجع عن المعتزلة انظر الحديث عن هذه الواقعة في تلبيس إبليس: ١٦٨.

٢ ـ وقال «زهير الأثري»: ذاتُ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ في كل مكان، وهو مُسْتَوٍ على عرشه، ونحن نراه في الآخرة على عرشه بلا كَيْفٍ.

وكان يقول: إن اللّه يجيء يوم القيامة إلى مكان لم يكن خالياً منه، وإنه ينزل إلى السماء الدنيا ولم تكن خالية منه.

١٥٠

اختلافهم في رؤية اللّه تعالى بالأبصار

واختلفوا في رؤية اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بالأبصار، هل هي إدراك له بالأبصار أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: هي إدراك له بالأبصار، وهو يُدْرَك بالأبصار.

٢ ـ وقال قائلون: يُرَى اللّه ـ سبحانه ـ بالأبصار، ولا يُدْرَك بالأبصار.

١٥١

اختلافهم في آلة الرؤية

واختلفوا في ضرب آخر:

١ ـ فقال قائلون: نرى اللّه جَهْرَةً ومُعَاينة.

٢ ـ وقال قائلون: لا نرى اللّه جهرة ولا معايَنَةً.

٣ ـ ومنهم من يقول: أُحَدِّقُ إليه إذا رأيته.

٤ ـ ومنهم من يقول: لا يجوز التحديق إليه.

٥ ـ وقال قائلون ـ منهم «ضرار» و«حفص الفرد» ـ: إن اللّه لا يُرَى بالأبصار، ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه؛ فندركه بها، وندرك ما هو بتلك الحاسة.

٦ ـ وقالت «البكرية»: إن اللّه يخلق صورةً يوم القيامة يُرَى فيها، ويكلم خلقه منها.

٧ ـ وقال «الحسين النجار»: إنه يجوز أن يحوِّل اللّه العينَ إلى القلبِ، ويجعل لها قوة العلم: فيعلم بها، ويكون ذلك العلم رؤية له: أي علماً له.

١٥٢

الاختلاف في رؤية اللّه تعالى بالقلوب

وأجمعت المعتزلة على أن اللّه لا يرى بالأبصار، واختلفت هل يرى بالقلوب؟

١ ـ فقال «أبو الهذيل» وأكثر المعتزلة: إن اللّه يُرَى بقلوبنا، بمعنى أنا نعلمه بها، وأنكر ذلك «الفُوَطي» و«عبّاد».

٢ ـ وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية: إن اللّه لا يُرَى بالأبصار في الدنيا والآخرة، ولا يجوز ذلك عليه.

١٥٣

الاختلاف في جواز رؤيته تعالى بالأبصار

واختلفوا في الرؤية للّه بالأبصار، هل يجوز أن تكون أو هي كائنة لا محالة؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: يجوز أن يُرَى اللّه ـ سبحانه ـ في الآخرة بالأبصار، وقال: نقول إنه بتَاتاً، وقال: نقول: إنه يُرَى بالأبصار.

٢ ـ وقال قائلون: نقول بالأخبار المروية، وبما في القرآن، إنه يرى بالأبصار في الآخرة بتاتاً، يراه المؤمنون.

وكل المجسمة إلا نفراً يسيراً يقول بإثبات الرؤية، وقد يُثْبِتُ الرؤية مَنْ لا يقول بالتجسيم.

١٥٤

الاختلاف في العين والوجه واليد ونحوها

واختلفوا في العين واليد والوجه، على أربع مقالات:

١ ـ فقالت المجسمة: له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب، يذهبون إلى الجوارح والأعضاء.

٢ ـ وقال «أصحاب الحديث»: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله اللّه ـ عزّ وجلّ ـ أو جاءت به الرواية عن رسول اللّه ﷺ، فنقول: وجه بلا كيف، ويدان وعينان بلا كيف.

٣ ـ وقال «عبد اللّه بن كُلّاب»: أُطْلِقُ اليد والعين والوجه خبرا؛ لأن اللّه أطلق ذلك، ولا أطلق غيره فأقول: هي صفات اللّه ـ عزّ وجلّ ـ، كما قال في العلم والقدرة والحياة إنها صفات.

٤ ـ وقالت «المعتزلة» بإنكار ذلك، إلا الوجه، وتأولت اليد بمعنى النعمة، وقوله: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] أي بعلمنا، والجنب بمعنى الأمر، وقالوا في قوله:

وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنه عالم به، لأن الشيء ليس، وليس يصح العلم بما ليس.

٢ ـ وقا فريق آخر: إن اللّه لم يزل عالماً، والعلم صفة له في ذاته، ولا يوصف بأنه عالم بالشيء حتى يكون الشيء، كما أن الإنسان موصوف بالبصر والسمع، ولا يقال: إنه بصير بالشيء حتى يلاقيه، ولا سميع له حتى يرد على سمعه، كما يقال: الإنسان عاقل، ولا يقال: «عَقَلَ الشيء» ما لم يرد عليه.

٣ ـ وقال «شيطان الطاق»: إن اللّه لا يعلم شيئاً حتى يؤثر أثره ويقدره، والتأثير عندهم التقدير والتقدير الإرادة، فإذا أراد الشيء فقد علمه، وإذا لم يرده فلم يعلمه، ومعنى أراده عندهم أنه تحرك حركة هي إرادة، فإذا تحرك تلك الحركة علم الشيء، وإلا لم يجز الوصف له بأنه عالم به، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون.

٤ ـ وقال قائلون: لا يعلم الشيء حتى يحدث الإرادة، فإن أَحْدَثَ الإرادة لأن يكُون، كان عالماً بأنه يكُون، وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون، كان عالماً بأنه لا يكون، وإن لم يحدث إرادة لأن يكون ولا إرادة لأن لا يكون، لم يكن عالماً بأن يكون ولا عالماً بأنه لا يكون.

٥ ـ ومن الروافض من يقول: معنى أن اللّه يعلم معنى أنه يفعل، فإن قيل لهم: فلم يزل عالماً بنفسه؟ قال بعضهم: لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم؛ لأنه قد كان ولما يفعل، وقال بعضهم: لم يزل يعلم نفسه، فإن قيل لهم: فلم يزل يفعل؟ قالوا: نعم، ولم يقولوا بقدم الفعل.

٦ ـ ومن الروافض من يقول: إن اللّه تبدو له البَدَوَات، وإنه يريد أن يفعل ثم لا يفعل؛ لما يحدث له من البَدَاء.

٧ ـ وقال بعض الروافض: ما علمه اللّه ـ سبحانه ـ أنه يكون وأطلع عليه أحداً من خلقه فلا يجوز أن يَبْدُوَ له فيه، وما علمه ولم يُطْلِع عليه أحداً من خلقه فجائز أن يبدو له فيه.

٨ ـ وقال بعضهم: جائز عليه البَدَاء فيما علم أَنه يكون وأخبر أنه يكون حتى لا يكون ما أخبر أنه يكون.

٩ ـ وقالت طائفة من أهل التشبيه: إن اللّه يعلم ما يكون قبل أَن يكون، إلا أعمال العباد، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها، لأنه لو علم مَنْ يطيع ممن يعصى حَالَ بين العاصي وبين المعصية.

(١٥٨)

هل يعلم الشيء من غير أن يلابسه؟

واختلفوا أيضاً في باب آخر: هل يعلم الشيء من غير أن يلابسه أم لا؟

١ ـ فقال «هشام بن الحكم الرافضي»: إن اللّه ـ سبحانه ـ علم ما تحت الأرض بالشعاع المتصل الذاهب في عُمْقِ الأرض، ولولا ملابسته لما هنالك بشعاعه ما دَرَى ما هناك.

٢ ـ وقال قائلون: إن اللّه يعلم الأشياء على المماسَّة، وقد يعلم ما لا يماسه.

٣ ـ وحكي عن «هشام بن الحكم» أنه قال: إن العلم صفة للّه، وليس هي هو ولا غيره ولا بعضه، وإنه لا يجوز أن يقال له محدث ولا يقال له قديم؛ لأن الصفة لا توصف عنده، وكَذلك قوله في سائر صفاته من القدرة والإرادة والحياة، وسائر ذلك: إنها لا هي اللّه ولا هي غيره ولا هي قديمة ولا محدثة.

٤ ـ وقال «الجهم»: إن علم اللّه محدث، هو أحدثه فعلم به، وإنه غير اللّه، وقد يجوز عنده أن يكون اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها.

وحكي عن الجهم خلاف ذلك، وأنه كان لا يقول: إن اللّه يعلم الأشياء قبل أن تكون لأنها قبل أن تكون ليست بأشياء فتعلَمَ أو تجهل، وألزمه مخالفوه أن للّه ـ سبحانه ـ علماً محدثاً.

* * *

وهذه حكاية أقاويل الناس في المحكم والمتشابه

(١٥٩)

قول المعتزلة في المحكم والمتشابه

اختلفت المعتزلة في محكم القرآن ومتشابهه:

١ ـ فقال «واصل بن عطاء» و«عمرو بن عُبَيْد»: المحكَمَاتُ ما أعلم اللّٰه ـ سبحانه ـ من عقابه للفساق كقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣] وما أشبه ذلك من آي الوعيد. وقوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] نقول: أخفى اللّٰه عن العباد عقابه عليها، ولم يبين أنه يعذب عليها، كما بين في المحكم منه.

٢ ـ وقال «أبو بكر الأصم»: محكمات يعني حججاً واضحة لا حاجة لمن يتعمد إلى طلب معانيها، كنحو ما أخبر اللّٰه ـ سبحانه ـ عن الأمم التي مضَتْ ممن عاقبها، وما يثبت عقابها، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة، وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبا[1]، وما أشبه ذلك؛ فهذا محكم كله، فقال: قال اللّٰه ـ سبحانه ـ: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد ﷺ حق من عند اللّٰه ـ سبحانه ـ ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وهو كنحو ما أنزل اللّٰه من أنه يبعث الأموات ويأتي بالساعة، وينتقم ممن عصاه، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه إلا بالنظر، فيتركون هذا ويقولون: ائتنا بعذاب اللّٰه، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن للّٰه أن يعذبهم متى شاء، وينقلهم إلى ما شاء.

---

(١) فاكهة وأباً: العبارة مقتبسة من الآية الحادية والثلاثين من سورة عبس حيث جاء فيها: ﴿فأنبتنا فيها حباً * وعنباً وقضباً * وزيتوناً ونخلاً * وحدائق غلباً * وفاكهة وأباً * ومتاعاً لكم ولأنعامكم﴾ [عبس: ٢٧ ـ ٣٢].

٣ ـ وقال «الإسكافي» في قول الله تعالى: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] قال: هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرُهَا الوجوهَ المختلفةَ ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧] وهي الآيات التي يحتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة.

٤ ـ وذهب بعض الناس في قوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ إلى ما اشتبه على اليهود من قول الله ـ عزّ وجلّ ـ ﴿الٓمٓ والٓمٓر والٓر والٓمٓص﴾.

٥ ـ ذهب بعضهم إلى اشتباه القصص التي في القرآن.

١٦٠

الاختلاف في علم المتشابه

واختلفوا في تأويل قوله تعالى[1]: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧].

١ ـ فقال قائلون: ليس يعلم تأويل المتشابه إلا الله، ولم يُطْلِعْ عليه أحداً.

٢ ـ وقال قائلون: قد يعلمه الراسخون في العلم، وإن هذا القول عَطف، واحتجوا بقول الشاعر:

الريح يبكي شَجْوَهُ والبرقُ يلمع في غمامه

قالوا: فالبرق معطوف على الريح.

١٦١

قول المعتزلة في القراءة

وأجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء، واختلفوا: هل القراءة حكاية للقرآن أم لا؟

١ ـ فمنهم من قال: هي حكاية.

٢ ـ ومنهم من قال: لا.

---

(١) الاختلاف في علم المتشابه مبني على اختلافهم في الموضع الذي يجب الوقوف عنده وعلى نوع الواو: فمن قائل بأنها للاستئناف وهم الفريق الأول ويقفون عند لفظ الجلالة، والفريق الثاني يعتبر أن الواو حرف عطف بحيث تصبح ﴿والراسخون﴾ معطوف على لفظ الجلالة.

١٦٢

اختلافهم في جواز اللفظ بالقرآن

واختلفت المعتزلة: هل يجوز أن يلفظ بالقرآن أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: يلفظ به كما يقرأ.

٢ ـ وقال «الإسكافي»: لا يجوز ذلك، بل يقرأ القرآن ولا يلفظ به.

١٦٣

اختلافهم في وجه الإعجاز

واختلفوا في نظم القرآن: هل هو معجز أم لا؟ على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقالت المعتزلة إلا «النظام» و«هشاماً الفُوَطي» و«عَبَّاد بن سليمان»: تأليف القرآن ونظمه معجز، محالٌ وقوعُه منهم، كاستحالة إحياء الموتى منهم، وإنه عَلَمٌ لرسول اللَّه ﷺ.

٢ ـ وقال «النظام»: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن اللَّه منعهم بمنع وعَجْزٍ أحدثهما فيهم.

٣ ـ وقال «هشام» و«عباد»: لا نقول: إن شيئاً من الأعراض يدلُّ على اللَّه ـ سبحانه ـ، ولا نقول أيضاً: إن عرضاً يدل على نبوة النبيّ ﷺ، ولم يجعلا القرآن علماً للنبيّ ﷺ، وزَعَمَا أن القرآن أعراض.

* * *

وأجمعت المعتزلة بأجمعها أنه لا يجوز قول النبي إلا بحجة وبرهان، وأنه لا تلزم شرائعه إلا مَنْ شاهد أعلامَهُ، وانقطع عذره ممن بلّغه شرائع الرسول ﷺ، وأجمعوا جميعاً أن الناس محجوجون بعقولهم: مَنْ بلغه خبر الرسول، ومن لم يبلغه.

١٦٤

هل يرتكب النبي كبيرة؟

وأجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث اللَّه نبيًا يكفر ويرتكب كبيرة، ولا يجوز أن يبعث نبياً كان كافراً أو فاسقاً.

١٦٥

هل تكون بعثة النبي خاصة؟

وأجمعت المعتزلة على أنه جائز أن يبعث اللّه نبياً إلى قوم دون قوم، وأجمعت أن الملائكة أفضل من الأنبياء.

١٦٦

قولهم في معاصي الأنبياء

وأجمعت أن معاصي الأنبياء لا تكون إلا صِغَاراً، واختلفوا: هل يجوز أن يأتي النبي المعاصي؟ وهل يعلم أنها مَعَاصٍ في حال ارتكابها أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز أن يعلم في حال ارتكابه المعاصيَ أن ما يأتيه معصية، ويتعمد ذلك.

٢ ـ وقال قائلون: جائز أن يتعمد ويركبها، وهو يعلم أنها معاصٍ، إلا أنها لا تكون إلا صغائر.

١٦٧

قولهم في دلالة الأعراض

واختلفوا في دلالة الأعراض وأفعال العباد، على مقالتين:

١ ـ فمنهم من زعم أنها تدل على حدوث الجسم.

٢ ـ وأبى «هشام» و«عبَّاد» أن يكون ذلك يدلُّ على اللّه ـ عزّ وجلّ ـ.

١٦٨

هل النبوة جزاء أم لا؟

واختلفت المعتزلة: هل النبوة جزاء أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: هي ثواب وجزاء.

٢ ـ وقال قائلون: ليست بجزاء ولا ثواب.

* * *

وهذا شرح قول المعتزلة في القدر

١٦٩

هل خلق اللّه المعاصي؟

أجمعت المعتزلة على أن اللّه ـ سبحانه ـ لم يخلق الكفر والمعاصي، ولا شيئاً من أفعال غيره، إلا رجلاً منهم، فإنه زعم أن اللّه خلقها بأن خلق أسماءها وأحكامها، حكي ذلك عن «صالح قُبَّة».

١٧٠

حسن الإيمان وقبح الكفر

وأجمعت المعتزلة إلا «عبَّاداً» أن اللّه جعل الإيمان حسناً، والكفر قبيحاً، ومعنى ذلك أنه جعل التسمية للإيمان والحكم بأنه حسن، والتسمية للكفر والحكم بأنه قبيح، وأن اللّه خلق الكافر لا كافراً، ثم إنه كفر، وكذلك المؤمن.

وأنكر «عبَّاد» أن يكون اللّه جعل الكفر على وجه من الوجوه، أو خلق الكافر والمؤمن.

١٧١

هل يقال: الإنسان خالق لفعل نفسه؟

واختلفت المعتزلة: هل يقال إن الإنسان يخلق فعله أم لا، على ثلاث مقالات:

١ ـ فزعم بعضهم: أن معنى فاعل وخالق واحد، وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنا مُنعنا منه.

٢ ـ وقال بعضهم: هو الفعل بآلة ولا بجارحة، وهذا يستحيل منه.

٣ ـ وقال بعضهم: معنى «خالق» أنه وقع منه الفعل مُقَدَّراً، فكل من وقع فعله مقدراً فهو خالق له، قديماً كان أو محدثاً.

(١٧٢)

هل يريد اللّٰه المعاصي؟

وأجمعت المعتزلة على أن اللّٰه ـ سبحانه ـ لم يرد المعاصي، إلا «المردار» فإنه حُكي عنه أنه قال: إن اللّٰه أرادها، بأن خلّى بين العباد وبينها، وقد ذكرنا اختلافهم في الإرادة فيما تقدم من وَصْفنا لأقاويل المعتزلة.

* * *

وهذا شرح
اختلاف المعتزلة في الاستطاعة

(١٧٣)

هل الإنسان حي مستطيع بنفسه؟

اختلفوا: هل الإنسان حَيٌّ مستطيع بنفسه أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم «النظام» و«علي الإسواري» أن الإنسان حيٌّ مستطيع بنفسه، لا بحياة واستطاعة هما غيره، والإنسان عند «النظام» هو الروح، وهو جسم لطيف مُدَاخل لهذا الجسم الكثيف.

وزعم أن الإنسان لا يجوز أن يكون مستطيعاً لنفسه، لما من شأنه أن يفعله حتى تحدث به آفة، والآفة: هي العجز، وهي غير الإنسان.

وكان «النظام» يزعم أن الإنسان قادر على الشيء قبل كونه، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده.

٢ ـ وقال قائلون: إن الإنسان حيٌّ مستطيع، والحياة والاستطاعة هما غيره، وهذا قول «أبي الهُذيل» و«مُعَمّر» و«هشام الفوطي» وأكثر المعتزلة.

(١٧٤)

هل الاستطاعة هي السلامة؟

واختلفت المعتزلة: هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة، أم غير الصحة والسلامة؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «أبو الهذيل» و«معمر» و«المردار»: هي عرض، وهي غير الصحة والسلامة.

٢ ـ وقال «بشر بن المعتمر» و«ثُمَامة بن أشرس» و«غَيْلَان»: إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتَخَلِّيها من الآفات.

١٧٥

هل تبقى الاستطاعة؟

واختلفت المعتزلة في الاستطاعة: هل تبقى أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: إنها تبقى، وهذا قول «أبي الهذيل» و«هشام» و«عباد» و«جعفر بن حرب» و«جعفر بن مبشر» و«الإسكافي»، وأكثر المعتزلة.

٢ ـ وقال قائلون: لا تبقى وقتين، وإنه يستحيل بقاؤها، وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق اللّٰه في الوقت الثاني قدرةً؛ فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدمة، وهذا قول «أبي القاسم البَلْخِي» وغيره من المعتزلة.

وهذا قولهم في الفعل المباشر؛ فأما المتولد فقد يجوز عندهم أن يحدث بقدرة معدومة وأسباب معدومة، ويكون الإنسان في حال حدوثه ميتاً أو عاجزاً.

* * *

١٧٦

القدرة قبل الفعل أو معه

وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير مُوجِبَةٍ للفعل، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف اللّٰه عبداً ما لا يقدر عليه.

وقال بعض المتأخرين ممن كان ينتحل المعتزلة: القدرة مع الفعل، وهي تصلح للشيء وتركِهِ في حال حدوثه، وجائز كون الشيء في حال وجود تركه بأن لا يكون كان، فتركه، وهذا قول «ابن الراوندي».

١٧٧

هل الاستطاعة قدرة على الفعل في حاله؟

واختلفوا: هل هي قدرة عليه في حاله؟

١ ـ فزعم بعضهم أنها قدرة عليه في حاله لا على تركه، وأنها قبله قدرة عليه وعلى تركه، وهذا قول «أبي الحسين الصالحي».

٢ ـ وأحال أكثر المعتزلة أن تكون قدرة عليه في حاله على وَجْهٍ من الوجوه.

(١٧٨)

هل للإنسان قدرة على ضدِ ما فعله؟

واختلفوا إذا فعل الإنسان أحد الضدين اللذين كان يقدر عليهما قبل كون أحدهما، هل يوصف بالقدرة على الضد الذي لم يفعله أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: إذا وجد أحد الضدين استحال أن يوصف الإنسان بالقدرة عليه أو على الضد الآخر.

٢ ـ وقال رجل منهم وهو «الإسكافي»: إذا وجد أَحد الضدين لم يوصف الإنسان بالقدرة عليه، ولكن يوصف بالقدرة على ضده الآخر.

(١٧٩)

هل يجوز فناء الاستطاعة في الوقت الثاني؟

واختلفوا في الاستطاعة: هل يجوز فناؤها في الوقت الثاني؛ فيكون الفعل المباشر الذي يفعله الإنسان في نفسه وأنه بقدرة معدومة؟ على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال «أبو الهذيل»: الاستطاعة يحتاج إليها قبل الفعل؛ فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه، وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل، ويكون عجزاً عن فعل؛ لأن العجز عنك لا يكون عجزاً على موجود، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة، وجوّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس، وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة، ولم يجوز وجود العلم مع الموت، ولا وجود الإرادة مع الموت.

٢ ـ وقال أكثر المعتزلة: ليس يحتاج إلى الاستطاعة للفعل في حال وجوده ليفعل بها ما قد فعل، ولكن يحتاج إليها لأنه محال وجود الفعل في جارحة ميتة عاجزة.

وقال هؤلاء: محال وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة، وأجازوا وقوع الأفعال المتولدة كنحو ذهاب الحجر بعد الدَّفْعة وانحدار الحجر بعد الزَّجَّة بقدرة معدومة، وهذا قول «جعفر بن حرب» و«الإسكافي».

٣ ـ وقال قائلون: جائز وقوع الفعل المباشر بقوة معدومة، لأن القدرة لا تبقى، ولكن لا توجد في جارحة ميتة ولا عاجزة، وهذا قول «أبي القاسم البلخي» وغيرهِ.

٤ - وقال قائلون: لا يجوز وقوع الفعل بقوة معدومة، وإن القوة يحتاج إليها في حال الفعل للفعل، وإنها إن كانت قوة عليه قبله وعلى تركه فهي قوة عليه في حال كون تركه، وأنكر قائلُ هذا أن يكون الإنسان يفعل فعلاً على طريق التولد، وهذا قول أبي «الحسين الصالحي».

وقال بعضُ مَنْ مال إلى هذا القول: إن الإنسان قادر عليه في حاله، وعلى تركه بَدَلاً منه.

١٨٠

هل الإنسان قادر في الأول؟

واختلفت المعتزلة هل يقال: الإنسان قادر في الأول أن يفعل فيه أو أن يفعل في الثاني؟ على سبعة أقاويل:

١ - فقال «أبو الهذيل»: الإنسان قادر أن يفعل في الأول، وهو يفعل في الأول والفعل واقع في الثاني، لأن الوقت الأول وقتُ يفعلُ والوقت الثاني وقتُ فَعَلَ.

٢ - وحُكي عن «بشر بن المعتمر» أنه كان يقول: لا أقول يفعل في الأول ولا أقول يفعل في الثاني، ولا أقول قادر أن يفعل في الأول، ولا أقول قادر أن يفعل في الثاني، وذكرُ القدرة مضمر مقدور عليه يستحيل كونه مع القدرة عليه، وذكر العجز مضمر معجوز عنه يستحيل كونه مع العجز عنه، ولسنا نقول أيضاً: عاجز في الأول أن يفعل في الأول، أو أن يفعل في الثاني.

٣ - وقال «النظام» وأكثر المعتزلة: إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني، وإنه يقال قبل كون الوقت الثاني: إن الفعل يُفْعَل في الوقت الثاني؛ فإذا كان الوقت الثاني قد فعل فالذي قيل يفعل في الثاني قبل الثاني هو الذي قيل فُعل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني.

٤ - واختلف هؤلاء، فقال قائلون منهم: إن الإنسان يقدر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية، فإذا حلَّ العجز في الحال الثانية علمنا أنه لم يكن قادراً في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية.

٥ - وقال أكثرهم: إن الإنسان قادر أن يفعل في الحال الثانية حَلّ فيها العجز أو لم يحل، وخَلْقُ العجز في الوقت الثاني لا يخرج القدرة أن تكون قدرة عليه إن لم يعجز؛ فهو قادر أن يفعل في الحال الثانية وإن حل العجز فيها على شرط، والشرط هو أنه قادر عليه إن لم يعجز.

٦ ـ وقال قائلون: هو قادر في الحال الأولى أن يفعل في الحال الثانية، وإن عجز في الحال الثانية فالفعلُ واقعٌ مع العجز، وليس بعجز عنه، ولم يقل هؤلاء على الشرط الذي قاله الذين حكينا قولهم قبلُ.

٧ ـ وحكى «برغوث» أن قوماً منهم يقولون: إن الآفة إن كانت تحلّ في الحال الثانية كان الإنسان في الأولى عاجزاً عن الفعل في الثانية بسببه، وإن كانت فيه استطاعة.

٨ ـ وقال «عباد»: أقول: إن الإنسان قادر أن يفعل في الثاني.

(١٨١)

هل الفعل واقع بالاستطاعة؟

واختلفت المعتزلة: هل الفعل واقع بالاستطاعة، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «عباد»: القدرة لا أقول إني أفعل بها أو أستعملها.

٢ ـ وقال أكثر المعتزلة الذين ثبّتوا قدرة الإنسان غيره: بل الفعل واقع بها.

(١٨٢)

هل تستعمل القوة في الفعل؟

واختلفت المعتزلة: هل تستعمل القوة في الفعل، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فأنكر «الجبائي» أن تكون تُستعمل في الفعل؛ لأن استعمال زَعَمَ يحلّ في الشيء المستعمل، وكان مع هذا يزعم أن الفعل واقع بها.

وأنكر «عباد» الاستعمال.

٢ ـ وقال كثير من المعتزلة: إنها تُستعمل في الفعل، بمعنى أنه يُعمل بها الفعل.

(١٨٣)

هل يوصف الإنسان بالقدرة على ما يكون في الثالث؟

واختلفوا: هل يوصف الإنسان بالقدرة على ما يكون في الوقت الثالث، أو إنما يوصف بالقدرة على ما يكون في الثاني؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: الإنسان قادر بقدرته على أنِ يفعل في الثاني، ولا يوصف بالقدرة في حال حدوثها أنه قادر بها على ما يكون في الثالث.

٢ ـ وقال قائلون: هو قادر بقدرته على الفعل في الثاني والثالث، وعلى ما لا يتناهى من الأفعال أن يأتي به في أوقات لا تتناهى إن بقيت قدرته.

وأحال هؤلاء أن يكون ما يقدر عليه في الثالث يفعله في الثاني، وما يقدر عليه في الرابع يفعله في الثالث.

(١٨٤)

هل يقدر في الأول أن يفعل في الثاني الضدين؟

واختلفوا: هل يقدر الإنسان في الوقت الأول أن يفعل في الثاني أشياء متضادة أو شيئين؟

١ ـ فقال بعضهم: إنما يقدر أن يفعل في الثاني شيئاً؛ إن يُرِدْ ذلك الشيء، فهو قادر على شيئين في الثاني متضادين على البدل فقط.

٢ ـ وقال بعضهم: هو قادر حال حدوث القدرة أن يفعل أشياء متضادة في الوقف الثاني على البدل.

(١٨٥)

هل يقدر على حركة في الثاني أو أكثر؟

واختلفت المعتزلة: هل يقدر الإنسان على حركة في الثاني أو على حركات؟

١ ـ فزعم «أبوالهذيل» أنه يقدر على حركة في الثانية وسكون على البدل، فإن فعل الحركة في الثانية وفَعَلَ معها كونا يمنة كانت حركة يمنة، وكذلك إن فعل معها كونا يَسْرة كانت حركة يسرة، وكذلك القول في سائر الأكوان.

٢ ـ وقال غيره: الإنسان يقدر على حركات في الثاني متضادّات وسكون، على البدل، وزعم صاحب هذا القول أن الحركة ضرب من الأكوان، وهي يمنة ضد الحركة يَسْرة.

(١٨٦)

هل القدرة التي بها الكلام هي التي بها المشي؟

واختلفت المعتزلة: هل القدرة التي يكون بها الكلام باللسان هي التي يكون بها المشي بالرجل، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قوم: القدرة التي يكون بها الكلام باللسان هي التي بها يكون المشي بالرجل، ومحلهما واحد، وإنما امتنع الكلام بالرجل لاختلاف الموانع.

٢ ـ وقال قوم: القدرة على الكلام غير القدرة على المشي، ومحل كل قدرة غير محل القدرة الأخرى؛ فقدرة المشيء في الرجل، وقدرة الإرادة في القلب، وقدرة النظر في العين.

١٨٧

هل القدرة جنس واحد؟

واختلف الذين قالوا بتغاير القدرة على الإرادة والمشي والكلام: هل القدرة على ذلك جنس واحد، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: كلها من جنس واحد، وقد يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي، وإن لم يتجانس المقدور عليه.

٢ ـ وقال قائلون: لا يجوز أن تكون قدرة الكلام من جنس قدرة المشي.

وحكى «برغوث» أن قوماً ممن زعم أن الاستطاعة قبل الفعل وأنها تُنفى وتحدث لكل فعل قبله قالوا: إنه تحدث في الإنسان قبل كل فعل استطاعات بعدد هذا الفعل وعدد كل ترك له، فإذا فعل الفعل الواحد بطلت كلها، وحدثت استطاعات لفعل آخر ولتركه أو عجز ينفيها.

١٨٨

في أي وقت يحدث فعل الجوارح؟

واختلفوا في فعل الجوارح: في أي وقت يحدث بعد حدوث الاستطاعة؟ على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال قوم: الإنسان يقدر على الحركة في حال حدوث القدرة، والحركة تقع في الحال الثانية.

٢ ـ وقال بعضهم: هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة، وهي لا تقع إلا في الحال الثالثة؛ لأنه لا بد من توسط الإرادة.

٣ ـ وقال قوم: هو يقدر عليها في حال حدوث الاستطاعة ولم تقع إلا في الحال الرابعة؛ لأنه لا بد بعد حال الاستطاعة من حال الإرادة وحال التمثيل، ثم توجد الحركة.

(١٨٩)

هل الإنسان قادر على ما لا يخطر بباله؟

واختلفت المعتزلة: هل الإنسان قادر على ما لا يخطر بباله، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم «إبراهيم النظَّام» أن الإنسان لا يقدر على ما لا يخطر بباله.

٢ ـ وقال سائر المعتزلة: الإنسان قادر على ما تصلح قدرته له، خَطَرَ بباله شيء من ذلك أم لم يخطر.

(١٩٠)

هل يقال: إن اللَّه قَوَّى الكافر على الكفر؟

واختلفت المعتزلة: هل يقال: إن اللَّه ـ سبحانه! ـ قوّى الكافر على الكفر، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: لا يجوز أن يقال: إن اللَّه قوّى أحداً على الكفر وأقدره عليه.

٢ ـ وقال «عباد»: إن اللَّه قد قوّى الكافر على الكفر، وأقدره عليه.

(١٩١)

هل يحس ما لا قدرة فيه؟

واختلفوا: هل يجوز أن يألم ويحس ما لا قدرة فيه؟

١ ـ فأنكر ذلك قوم.

٢ ـ وأجازه آخرون.

(١٩٢)

هل يكون حياً مع عدم قدرته؟

واختلفوا في الحي: هل يجوز أن يكون حياً مع عدم قدرته؟

١ ـ فأجاز ذلك بعضهم.

٢ ـ وأنكره بعضهم.

(١٩٣)

هل يعجز القادر؟

واختلفوا: هل يجوز أن يكون القادر يعجز؟ على مقالتين:

١ ـ فأنكر ذلك «عباد» وقال: العاجز ميت.

٢ ـ وقال أكثر المعتزلة: قد يكون الإنسان قادراً على أشياء، عاجزاً عن أشياء.

(١٩٤)

هل تكون في الإنسان قدرة ولا يقال: قادر؟

واختلفت المعتزلة: هل تكون القدرةُ في الإنسان ولا يقال: «إنه قادر»؟

١ ـ فزعم عباد أنه حال المعاينة فيه قدرة، ولا يقال: «إنه قادر».

٢ ـ وأنكر أكثر المعتزلة أن توجد قدرة لا بقادر.

(١٩٥)

هل الممنوع قادر؟

واختلفت المعتزلة في الممنوع: هل هو قادر أم لا؟ على أَربعة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: إذا مُنِعَ الإنسانُ من المشي بالقَيْد، ومن الخروج من البيت بِغَلْقِ الباب، فهو قادر على ذلك مع المنع بالقَيْد وغلق الباب؛ فالمَنْعُ لا يضادُ القدرةَ.

٢ ـ وقال آخرون: القدرة فيه، ولكن لا نُسَمّيه قادراً على ما مُنِعَ منه.

٣ ـ وقال قائلون: بل نقول: إنه قادرٌ إذا حُلَّ وأُطْلِقَ.

٤ ـ وقال جعفر بن حَرْبٍ: الممنوع قادر، وليس يقدر على شيء، كما أن المُنطَبقَ جفنُه بصير ولا يُبْصِر.

(١٩٦)

هل القادر على شيء يقدر على الأكثر منه؟

واختلفوا في الذي يقدر على حَمْل خمسين رطْلاً، ولا يقدر على حمل مائةِ رطل، على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا بد من أن يكُون فيه عجز عن حَمْل الخمسين الفاضِلةِ على ما يقدر على حمله.

٢ ـ وقال قائلون: لا عجز فيه، وإنما عدمُ القدرة على ذلك فقط.

(١٩٧)

هل يقدر على حمل جزأين بجزء من القوة؟

واختلفوا: هل يجوز أن يقوى الإنسانُ على حَمْل جزأين بجزء من القُوَّة أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: قد يقدر بجزء من القدرة أن يحمل جزأين وأكثرَ من جزأين.

٢ ـ وقال قائلون: لا يقدر على حَمْل جزء إلا بجزء واحد من القوَّة، ولو جاز أن يَقْوَى على جزأين بجزء من القوة لجاز أن يَقْوَى على حمل السَّموات والأَرَضِينَ بجزء من القوة، والقائلُ بهذا القول الجُبَّائيُّ.

وزعم أن الإنسانَ يحمل جزأين من الأجزاء بجزأين من القوة، وأنه إذا حمل جزأين من الأجزاء بجزأين من القوة ففيه أربعة أجزاء من الحمل.

(١٩٨)

اختلافهم في العجز؟

واختلفت المعتزلة في العجز، على ثلاثِ مقالاتٍ:

١ ـ فقال الأصمُّ: إنما هو العاجز، وليس له عجز غيره يعجز به.

٢ ـ وقال أكثر المعتزلة: العجز غير العاجز.

٣ ـ وقال «عَبَّاد»: العجز غيرِ الإنسان، ولا أقول: غير العاجز؛ لأن قولي «عاجز» خَبَر عن إنسان وعجز.

(١٩٩)

هل العجز عجز عن شيء؟

واختلفوا: هل العجز عجز عن شيء، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم «عَبَّاد» أن العجز لا يقال: إنه عجز عن شيء، وإن القوة لا تكون قوةً لا على شيء.

٢ ـ وقال أكثر المعتزلة: العجز عجزٌ عن الفعل.

٢٠٠

هل العجز عن الفعل عجز عنه في حاله؟

واختلف الذين أثبتوا العجز عجزاً عن الفعل، هل هو عجز عنه في حاله، أو في حال ثانية؟ على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: الإنسانُ يعجز عن الفعل في الثاني، والعجز لا ينفي الفعل في حال حدوثه، بل قد يكون مُجَامعاً له وهو عجز عن غيره.

٢ ـ وقال آخرون: العجز ـ وإن كان عجزاً عن الفعل في الثانية ـ فإِن الفعل ينتفي في حال العجز، لا للعجز، ولكن للضرورة المجامعة.

٣ ـ وقال آخرون: العجز ينفي الفعل في حاله، ومُحَالٌ وُجُودُ الفعل مع العجز.

وأجمع القائلون «إن العجز عجز عن شيء» من المعتزلة أن العجز يكون عجزاً عن أفعال كثيرة.

* * *

وأجمع أكثر المعتزلة على أن الأمر بالفعل قبله، وأنه لا معنى للأمر به في حاله؛ لأنه موجود.

٢٠١

هل يبقى الأمر إلى حال الفعل؟

واختلفوا: هل يبقى الأمر إلى حال الفعل؟ على مقالتين:

١ ـ فقال بعضهم: إنه يبقى إلى أجَل الفعل، وإنه يكون في حال الفعل، ولا يكون أمراً به.

٢ ـ وأحال بعضهم أن يبقى الأمر.

٢٠٢

هل يجوز أن يؤمر بالصلاة قبل وقتها؟

واختلفوا: هل يجوز أن يؤمر بالصلاة قبل دخول وقتها، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فأجاز ذلك بعضهم.

٢ ـ وأنكره بعضهم.

٢٠٣

هل يأمر اللَّه من يعلم أنه يحول بينه وبين الفعل؟

واختلفوا: هل يجوز أن يأمر اللَّه ـ سبحانه! ـ بالفعل في الوقت الثاني، وهو يعلم أنه يَحُولُ بين الإنسان وبين الفعل؟ على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال بعضهم: يجوز أن يأمر اللَّه بذلك، وإن كان يعلم أنه يَحُولُ بين العبَّاد وبينه في الثاني؛ لأنه إنما يقول له: افْعَل إن لم نحل بينك وبين الفعل.

٢ ـ ويجوز أن يقدر على الفعل في الثاني وإن كان يحَال بينه وبينه في الثاني.

٣ ـ وقال بعضهم، لن يجوز ذلك في الأمر ولا في القدرة.

٢٠٤

اختلافهم في قدرة من علم اللَّه أنه لا يؤمن

واختلفوا فيمن علم اللَّه أنه لا يؤمن:

١ ـ فقالت المعتزلة إلا عليًا الإسْوَارِيَّ: إنه مأمور بالإيمان قادرٌ عليه.

٢ ـ وقال علي الإسواري: إذا قُرِن الإيمانُ إلى العلم بأنه لا يكون أحلتُ القولَ بأن الإنسان مأمور به أو قادر عليه، وإذا أفْرِدَ كلُّ قولٍ من صاحبه فقلتَ: هل أمَرَ اللَّه ـ سبحانه! ـ الكافرَ بالإيمان وأقدره عليه ونهى المؤمنَ عن الكفر؟ قلتُ: نعم.

* * *

وأجمعت المعتزلة على أن الشيء إذا وُجد فوجودُ ضده في تلك الحالِ محالٌ.

وقال أكثرهم: إن الكافر تارك للإيمان في حال ما هو كافر.

وأحالوا جميعاً البدلَ في الموجود.

٢٠٥

هل يقال: «لو كان الشيء» في حال وجود ضده؟

واختلفوا: هل يقال: «لو كان الشيء» في حالِ كَوْنِ ضِدِّهِ، أم لا يُقَال؟

١ ـ فقال جعفر بن حَرْبٍ والإسكافي: قد يقال: «لو كان الكفار آمنوا» في حال

كفرهم «بدلاً من كفرهم الواقع لكان خيراً لهم» ولا نقول: إنه يجوز أن يؤمنوا في حال كفرهم على وَجْه من الوجوه، كما نقول في الكفر الماضي: لو كان هذا الكافر آمَنَ أمْسِ بدلاً من كفره لكان خيراً له، ولا يجوز الإيمانُ بدلاً من الكفر الماضي.

٢ ـ وأحَالَ غيرهم من المعتزلة أن يقال: «لَو كان الشيء» على معنى: لو كان وقد كان ضِدُّهُ.

فقالوا جميعاً إلا الجبائي: إنه قد يجوز أن يكون الشيء في الوقت الثاني بدلاً من ضده، وإن كان ضده مما يكون في الثاني، وإذا أجزنا ذلك فإنما نجيز البدل مما لم يكن.

وقالوا: جائز أن يترك في الوقت الثاني قبل مجيء الوقت ما علم اللَّه ـ سبحانه! ـ أنه يكون في الوقت، ولو كان ذلك مما يترك لم يكَن كان سابقاً في العلم أنه يكون، ولم يكن تاركاً لما يكون، وهذا قول «الجبّائي» و«عباد».

وقال «الجبائي»: ما علم اللَّه أنه يكون في الوقت الثاني، أو في وقت من الأوقات، وجاءنا الخبر بأنه يكون؛ فلسنا نجيز تركه على وجه من الوجوه، لأن التجويز لذلك هو الشكُّ، والشكُّ في أخبار اللَّه كفر.

وقال: ما علم اللَّه ـ سبحانه! ـ أنه يكون فمستحيل قولُ القائل: لو كان مما يُتْرَك لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون.

وقد شرحنا قوله في ذلك قبل هذا الموضع.

وأجاز أكثر المعتزلة أن لا يكون ما أخبر اللَّه أنه يكون، وعلم أنه يكون بأن لا يكون، كان علم وأخبر أنه يكون.

(٢٠٦)

هل يقال: خلق اللَّه الشر؟

واختلفت المعتزلة: هل يقال «إن اللَّه خلق الشر والسيئات» أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقالت المعتزلة كلها إلا عباداً: إن اللَّه يخلق الشر الذي هو مَرَضٌ، والسيئاتِ التي هي عقوبات، وهو شر في المجاز، وسيئات في المجاز.

٢ ـ وأنكر عباد أن يخلق اللَّه شيئاً نسميه شراً أو سيئة، في الحقيقة.

(٢٠٧)

أقوالهم في اللطف

واختلفوا في اللطف، على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال «بشر بن المعتمر» ومن قال بقوله: عند اللّه ـ سبحانه! ـ لُطْفٌ لو فَعَله بمن يعلم أنه لايؤمن لآمَنَ، وليس يجب على اللّه ـ سبحانه! ـ فِعْلُ ذلك، ولو فَعَلَ اللّهُ ـ سبحانه! ـ ذلك اللطفَ فآمنوا عنده لكانوا يستحقون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقونه لو فعَلوه مع عدمه، وليس على اللّه ـ سبحانه! ـ أن يفعل بعباده أصْلَحَ الأشياء، بل ذلك محال، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وأن يُزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأدَاءِ ما كَلَّفهم، وما تيسَّرَ عليهم مع وجوده العملُ بما أمرهم به، وقد فَعَلَ ذلك بهم، وقطع منهم.

٢ ـ وكان «جعفر بن حرب» يقول: إن عند اللّه لطفاً لو أتى به الكافرين لآمنوا اختياراً إيماناً لا يستحقون عليه من الثواب ما يستحقونه مع عدم اللطف إذا آمنوا، والأصْلَحُ لهم ما فعل اللّه بهم، لأن اللّه لا يُعَرِّض عباده إلا لأعلى المنازل وأشرفها، وأفْضَلِ الثوابِ وأكثرِه.

وذُكِرَ عنه أنه رجع عن هذا القول إلى قول أكثر أصحابه.

٣ ـ وقال جمهور المعتزلة: ليس في مقدور اللّه ـ سبحانه! ـ لطف لو فعله بمن علم أنه لا يؤمن آمن عنده، وأنه لا لطف عنده لو فعله بهم لآمنوا، فيقال: يقدر على ذلك ولا يقدر عليه، وإنه لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم، وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وإنه لا يَدَّخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم أداءه إذا فُعِلَ بهم أتوا بالطاعة التي يستحقون عليها ثوابه الذي وعدهم.

وقالوا في الجواب عن مسألة من سألهم: «هل يقدر اللّه ـ سبحانه! ـ أن يفعل بعباده أصلح مما فعله بهم؟»: إن أردت أنه يقدر على أمثال الذي هو أصلح، فاللّه يقدر على أمثاله، على ما لا غاية له ولا نهاية، وإن أردت يقدر على شيء أصلح من هذا، أي يفوقه في الصَّلاح قد ادَّخره عن عباده، فلم يفعله بهم، مع علمه بحاجتهم إليه في أداء ما كلفهم، فإن أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه.

٤ ـ وقال «محمد بن عبد الوهاب الجبائي»: لا لطف عن اللّه ـ سبحانه! ـ يوصف

بالقدرة على أن يفعله بمن علم أنه لا يؤمن فيؤمن عنده، وقد فعل اللّه بعباده ما هو أصلح لهم في دينهم، ولو كان في معلومه شيء يؤمنون عنده أو يصلحون به ثم لم يفعله بهم لكان مريداً لفسادهم، غير أنه يقدر أن يفعل بالعباد ما لو فعله بهم ازدادوا طاعة فيزيدهم ثواباً، وليس فعل ذلك واجباً عليه، ولا إذا تركه كان عابثاً في الاستدعاء لهم إلى الإيمان.

٢٠٨

أقوالهم في اللذة والألم

واختلفوا في الألم واللذة، على مقالتين:

١ ـ فقال قوم: لن يجوز أن يؤلم اللّه ـ سبحانه! ـ أحداً بألم تقوم اللذة في الصلاح مقامه.

٢ ـ وقال قوم: يجوز ذلك.

٢٠٩

هل كان يجوز أن يبتدئ اللّه الخلق في الجنة ولا يكلفهم؟

واختلفوا: هل يجوز أن يبتدئ اللّه الخلق في الجنة، ويتفضل عليهم باللذات دون الأذوَات، ولا يكلفهم شيئاً، على مقالتين:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: لن يجوز ذلك، لأن اللّه ـ سبحانه! ـ لا يجوز عليه في حكمته أن يُعَرِّض عباده إلا لأعلى المنازل، وأعلى المنازل منزلَةُ الثواب.

وقالوا: لا يجوز أن لا يكلفهم اللّه المعرفة، ويستحيل أن يكونوا إليها مُضطَرين، فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان اللّه قد أباح لهم الجهلَ به، وذلك خروج من الحكمة.

٢ ـ وقال قائلون: كان جائزاً أن يبتدئ اللّه ـ سبحانه! ـ الخلق في الجنة، ويبتدئهم بالتفضل، ولا يعرضهم لمنزلة الثواب، ولا يكلفهم شيئاً من المعرفة، ويضطرهم إلى معرفته، وهذا قولُ «الجبائيّ» وغيره.

٢١٠

اختلافهم في لعن اللّه للكفار في الدنيا

واختلفت المعتزلة في لعن اللّه الكفارَ في الدنيا، على مقالتين:

١ ـ فقال أكثرهم: ذلك عدل وحكمة وخير وصلاح للكفار، لأن فيه زجراً لهم عن

المعصية، وغَلَوْا في ذلك، حتى زعموا أن عذاب جهنم في الآخرة نظرٌ للكافرين في الدنيا ورحمة لهم، بمعنى أن ذلك نظر لهم إذ كان قد زَجَرَهم بكَوْن ذلك في الآخرة عن معاصيه في الدنيا، واستدعاءٌ لهم إلى طاعته، وهذا قولُ «الإسكافي».

٢ - وقال قائلون منهم: ذلك عَدْل وحكمة، ولا نَقول: هو خير وصلاح ونعمة ورحمة.

٢١١

هل للصلاح كل أم لا؟

واختلفت المعتزلة في الصلاح الذي يقدُر اللَّهُ عليه، هل له كُلٌّ أم لا كُلَّ له؟ على ثلاثةِ أقَاوِيلَ:

١ - فقال «أبو الهُذَيل»: لِمَا يقدر اللّه عليه من الصلاح والخيرِ كُلٌّ وجَميعٌ، وكذلك سائرُ مقدوراته لها كُلٌّ، ولا صلاح أصلح مما فَعَلَ.

٢ - وقال غيره: لا غايةَ لما يقدر اللّه عليه من الصلاح، ولا كلَّ لذلك، وقالوا: إن اللّه يقدر على صلاح لم يفعله، إلا أنه مثلُ ما فَعَله.

٣ - وقال قائلون: كل ما يفعله يجوز، ولا يجوز أن يكون صلاح لا يفعله، وهذا قولُ «عَبَّاد».

وقال قائلون: فيما يقدر اللّه أن يفعله بعباده شيء أَصْلَحُ من شيء، وقد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر وهو صلاح يقوم مقامه.

٢١٢

هل يجوز أن يميت اللّه من علم أنه يؤمن قبل أن يؤمن؟

واختلفت المعتزلة فيمن علم اللّه أنه يؤمن من الأطفال والكفار، أو يتوب من الفسَّاق، هل يجوز أن يميته قبل ذلك؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: لا يجوز ذلك، بل واجب في حكمة اللّه ألا يميتهم حتى يؤمنوا أو يتوبوا.

٢ - وأجاز «بشر بن المعتمر» وغيره أن يميتهم قبل أن يؤمنوا أو يتوبوا.

٢١٣

هل يخترم اللَّه من علم أنه يزداد إيماناً؟

واختلفوا فيمن علم اللَّه ـ سبحانه! ـ أنه يزداد إيماناً، هل يجوز أن يخترمه؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قوم من أصحاب الأصلح: لا يجوز ذلك، وقالوا في النبيّ ﷺ: إن اللَّه امتحنه قبل موته بما بلغ ثوابه على طاعته إياه قبلُ مبلغَ ثوابه على طاعته إياه لو أبقاه إلى يوم القيامة، وجعل في هذه المِحْنَةِ إعلامَه أنه يموت في الوقت الذي مات فيه.

٢ ـ وقال قوم منهم: إن ذلك جائز.

٢١٤

خلق اللَّه الخلق لينفعهم

وأجمعت المعتزلة على أن اللَّه ـ سبحانه! ـ خَلَقَ عباده لينفعهم، لا ليضرهم، وإن ما كان من الخلق غيرَ مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلفُ ممن خلق، وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلاً.

٢١٥

خلق الشيء لا ليعتبر به

واختلفوا في خلق الشيء لا ليعتبر به، على مقالتين:

١ ـ فقال أكثرهم: لن يجوز أن يخلق اللَّه ـ سبحانه! ـ الأشياء إلا ليعتبر بها العبادُ وينتفعوا بها، ولا يجوز أن يخلق شيئاً لا يراهُ أحد ولا يحسُّ به أحد من المكلفين.

٢ ـ وقال بعضهم ممن يذهب إلى أن اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ لم يأمر بالمعرفة: إن جميع ما خلقه اللَّه فلم يخلقه ليعتبر به أحد ويستدل به أحد، وهذا قول «ثمامة بن أشرس» فيما أظن.

٢١٦

اختلافهم فيمن قطعت يده وهو كافر ثم آمَنَ، أو عكسه

واختلفوا فيمن قُطِعت يده وهو مؤمن ثم كفر، ومن قطعت يده وهو كافر ثم آمن، على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال قوم: إنه يُبَدَّلُ يداً أخرى، لا يجوز غير ذلك.

٢ ـ وقال قائلون: لو أن مؤمناً قطعت يده فأدخل النار لبُدِّلت يَدُهُ المقطوعة في حال إيمانه، وكذلك الكافر إذا قطعت يدهُ ثم آمن؛ لأن الكافر والمؤمن ليس هما اليَدَ والرجل.

٣ ـ وقال قائلون: تُوصَل يد المؤمن الذي كفر ومات على الكفر بكافر قطعت يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه، وتوصَلُ يد الكافر الذي قطعت يده وهو كافر ثم آمن ثم مات على إيمانه بالمؤمن الذي قطعت يده وهو مؤمن ثم مات على الكفر.

٢١٧
هل خلق اللّه الخلق لعلة أم لا؟

واختلفت المعتزلة: هَلْ خلق اللّه ـ عزّ وجلّ ـ خَلْقَه لعلةٍ أم لا؟ على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال «أبو الهذيل»: خلق اللّه ـ عزّ وجلّ ـ! خَلْقَه لعلةٍ، والعلة هي الخلق، والخلق هو الإرادة والقول، وإنما خلق الخلق لمنفعتهم، ولولا ذلك كان لا وَجْهَ لخلقهم؛ لأن مَنْ خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً، ولا ينتفع به غيره، ولا يضر به غيره؛ فهو عابث.

٢ ـ وقال «النظام»: خلق اللّه الخلق لعلة تكون، وهي المنفعة، العلة هي الغرض في خلقه لهم وما أراد من منفعتهم، ولم يثبت علة معه لها كان مخلوقاً كما قال أبو الهذيل، بل قال: هي علة تكون وهي الغرض.

٣ ـ وقال «معمر»: خلق اللّه الخَلْقَ لعلة، والعلة لعلة، وليس للعِلَلِ غاية ولا كلٌّ.

٤ ـ وقال «عباد»: خلق اللّه ـ سبحانه! ـ الخلق لا لعلة.

٢١٨
اختلافهم في إيلام الأطفال

واختلفت المعتزلة في إيلام الأطفال، على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: اللّه يؤلمهم لا لعلة، ولم يقولوا إنه يعوضهم من إيلامه إياهم، وأنكروا ذلك، وأنكروا أن يعذبهم في الآخرة.

٢ ـ وقال أكثر المعتزلة: إن اللّه ـ سبحانه! ـ يؤلمهم عبرة للبالغين، ثم يعوضهم، ولولا أنه يعوضهم لكان إيلامه إياهم ظلماً.

٣ ـ وقال أصحاب اللطف: إنه آلمهم ليعوضهم، وقد يجوز أن يكون إعطاؤه إياهم ذلك العوض من غير ألم أصْلَحَ، وليس عليه أن يفعل الأصلح.

(٢١٩)

هل يجوز أن يبتدئ الأطفال بالعوض عن الألم؟

واختلفوا: هل يجوز أن يبتدئ اللّه ـ سبحانه! ـ الأطفال بمثل العوض من غير ألم، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فأجاز ذلك بعض المعتزلة.

٢ ـ وأنكره بعضهم.

(٢٢٠)

هل العوض الذي للأطفال دائم أم لا؟

واختلفوا في العوض الذي يستحقه الأطفال: هل هو عوض دائم، أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: الذي يستحقونه من العوض دائم.

٢ ـ وقال قائلون: إدامة العوض تَفَضل وليس باستحقاق.

(٢٢١)

لا يؤلم اللّه الأطفال في الآخرة

وأجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يؤلم اللّه ـ سبحانه! ـ الأطفال في الآخرة، ولا يجوز أن يعذبهم.

(٢٢٢)

اختلافهم في عوض البهائم

واختلفوا في عوض البهائم على خمسة أقاويل:

١ ـ فقال قوم: إن اللّه ـ سبحانه ـ يعوضها في المَعَادِ، وإنها تُنَعَّمُ في الجنة،

وتصور في أحسن الصُّوَر فيكون نعيمها لا انقطاع له.

٢ - وقال قوم: يجوز أن يعوضها اللّه ـ سبحانه ـ في دار الدنيا، ويجوز أن يعوضها اللّه في الموقف، ويجوز أن يكون في الجنة على ما حكينا عن المتقدمين.

٣ - وقال «جعفر بن حرب» و«الإسكافي»: قد يجوز أن تكون الحيَّاتُ والعقاربُ وما أشبهها من الهَوَامِّ والسِّباع تعوض في الدنيا أو في الموقف ثم تُدْخَلُ جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار، ولا ينالهم من ألم جهنم شيء، كما لا ينال خَزَنَةَ جهنم.

٤ - وقال قوم: قد نعلم أن لها عوضاً، ولا ندري كيف هو.

٥ - وقال «عباد»: إنها تحشر وتبطل.

٢٢٣

هل يكمل اللّه عقولها أم تبقى على حالها في الدنيا؟

واختلف الذين قالوا بإدامة عوضها، على مقالتين:

١ - فقال قوم: إن اللّه يكمل عقولهم حتى يُعْطَوْا دوامَ عوضهم، لا يؤلم بعضهم بعضاً.

٢ - وقال قوم: بل تكون على حالها في الدنيا.

٢٢٤

هل يقتص من بعضها لبعض؟

واختلفوا في الاقتصاص لبعضها من بعض، على ثلاثة أقاويل:

١ - فقال قائلون: يُقْتَصُّ لبعضها من بعض في الموقف، وإنه لا يجوز إلا ذلك، وليس يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار ولا بالتخليد في العذاب؛ لأنهم ليسوا بمكلفين.

٢ - وقال قوم: لا قصاص بينهم.

٣ - وقال قوم: إن اللّه ـ سبحانه! ـ يعوض البهيمة، لتمكينه البهيمة التي جنَتْ عليها؛ ليكون ذلك العوض عوضاً لتمكينه إياها منها، وهذا قول «الجبائي».

٢٢٥

اختلافهم فيمن دخل زرعاً لغيره

واختلفوا فيمن دخل زرعاً لغيره، على مقالتين:

١ ـ فقال «أبو شمر»، وهو يوافقهم في التوحيد والقَدَر: إذا دخل الرجل زرعاً لغيره فحرام عليه أن يقف فيه أو يتقدم أو يتأخر، فإن تاب وندم فليس يمكنه إلا أن يكون عاصياً للّه تعالى، وإنّه مَلُومٌ على ذلك.

٢ ـ وقال غيره: الواجب عليه إذا ندم أن يخرج منه، ويُضَمَّنُ جميعَ ما استهلك.

٢٢٦

نعيم الجنة تَفَضُّلٌ أو ثواب؟

واختلفوا في نعيم الجنة: هل هو تفضل أو ثواب؟ على مقالتين:

١ ـ قال قائلون: كل ما في الجنة ثواب ليس بتفضل.

٢ ـ وقال بعضهم: بل ما فيها تفضل ليس بثواب.

القول في الآجال

٢٢٧

اختلافهم في الأجل

اختلفت المعتزلة في ذلك على قولين:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: الأجل هو الوقت الذي في معلوم اللّه ـ سبحانه! ـ أن الإنسان يموت فيه أو يقتل؛ فإذا قتل قتل بأجله، وإذا مات مات بأجله.

٢ ـ وشَذَّ قوم من جُهَّالهم فزعموا أن الوقت الذي في معلوم اللّه ـ سبحانه! ـ أن الإنسان لو لم يقتل لبقي إليه هو أجله، دون الوقت الذي قتل فيه.

٢٢٨

لو لم يقتل المقتول، هل كان يموت؟

واختلف الذين زعموا أن الأجل هو الوقت الذي في معلوم اللّه ـ سبحانه! ـ أن الإنسان يموت فيه أو يقتل، في المقتول: لو لم يقتل هل كان يموت أم لا؟ على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال بعضهم: إن الرجل لو لم يقتل مات في ذلك الوقت، وهذا قول «أبي الهذيل».

٢ ـ وقال بعضهم: يجوز لو لم يقتله القاتلُ أن يموت، ويجوز أن يعيش.

٣ ـ وأحال منهم محيلون هذا القول.

مسائل متفرقة

القول في الأرزاق

٢٢٩

الرزق، وهل الحرام رزق؟

قالت المعتزلة: إن الأجسامَ اللّهُ خالقُها، وكذلك الأرزاق، وهي أرزاق اللّه ـ سبحانه! ـ فمن غصب إنساناً مالاً أو طعاماً فأكله أكل ما رزق اللّه غيره ولم يرزقه إياه.

وزعموا بأجمعهم أن اللّه ـ سبحانه! ـ لا يرزق الحرام، كما لا يُمَلِّكُ اللّه الحرام، وأن اللّه ـ سبحانه! ـ إنما رزق الذي مَلّكه إياهم، دون الذي غَصَبه.

وقال أهل الإثبات: الأرزاق على ضربين: منها ما مَلَّكه اللّه الإنسان، ومنها ما جعله غذاءً له وقواماً لجسمه، وإن كان حراماً عليه فهو رزقه؛ إذ جعله اللّه ـ سبحانه! ـ غذاءً له؛ لأنه قوام لجسمه.

القول في الشهادة

٢٣٠

المراد بالشهادة

اختلفت المعتزلة في ذلك على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: هو الصبر على ما ينال الإنسان من ألم الجراح المؤدي إلى القتل، والعَزْمُ على ذلك وعلى التقدم إلى الحرب وعلى الصبر على ما يصيبه، وكذلك قالوا في المَبْطُون[١] والغريق ومن مات تحت الهَدْمِ.

قالوا: وإن غوفِص[٢] إنسانٌ من المسلمين بشيء مما ذكرنا فكان عزمه على التسليم والصبر قد كان تقدم ودخل في جملة اعتقاده.

(١) المبطون: العليل البطن، الذي أصابه إسهال امتد أشهراً بسبب ضعف المعدة.

(٢) غومض: أخذ على حين غرة فركبه بمساءة، وفي نوادر العرب: أخذته مغافصة ومغايصة ومرافصة: أي أخذته مغارّة. والغوافص: من أوازم الدهر، وأنشد:

«إذا نـزلـت إحـدى الأمـور الـغـوافـص»

٢ ـ وقال قائلون: الشهادة هي الحكم من اللّه ـ سبحانه! ـ لمن قُتل من المؤمنين في المعركة بأنه شهيد، وتسميته بذلك.

٣ ـ وقال قائلون: الشهادة هي الحضور لقتال العدو، إذا قتل سمي شهادة.

٤ ـ وقال قائلون: الشهَدَاء هم العُدُول، قُتِلوا أو لم يُقْتَلوا.

وزعموا أن اللّه ـ سبحانه! ـ قال: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَـٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] فالشهداء هم المشاهدون لهم ولأعمالهم، وهم العدول المَرْضيون.

القول في الختْم والطَّبع

٢٣١

المراد بالختم والطبع عندهم

اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين:

١ ـ فزعم بعضهم أن الختْم من اللّه ـ سبحانه! ـ والطَّبْع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان.

٢ ـ وقال قائلون: الختم والطبع هو السَّواد في القلب، كما يقال «طَبِعَ السيفُ» إذا صدئ، من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم عما أمرهم به.

وقالوا: جَعَل اللّه ذلك سِمَةً[1] لهم تعرف الملائكة بتلك السِّمَة في القلب أهْل ولاية اللّه ـ سبحانه! ـ من أهل عداوته.

وقال أهل الإثبات: قوة الكفر طَبع.

وقال بعضهم: معنى أن اللّه طَبعَ على قلوب الكافرين أي خلَقَ فيها الكفر.

وقالت «البكرية» ما سنذكره بعد هذا الموضع، إن شاء اللّه.

القول في الهُدَى

٢٣٢

هل يقال: هدى اللّه الكافرين أم لا؟

اختلفت المعتزلة: هل يُقال إن اللّه ـ سبحانه! ـ هَدَى الكافرين أم لا؟ على مقالتين:

---

(١) السِّمة: بكسر السين المشددة ـ العلامة، ومثله: الوسم. وهيَ من أثر الكي.

١ - فقال أكثر المعتزلة: إن اللَّه هَدَى الكافرين فلم يهتدوا، ونَفعَهم أنْ قوَّاهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم فلم يصلحوا.

٢ - وقال قائلون: لا نقول: إن اللَّه هَدَى الكافرين على وجه من الوجوه، بأن بين لهم ودلهُم؛ لأن بيان اللَّه ودُعاءه هُدًى لمن قَبِلَ، دون مَنْ لم يقبل، كما أن دعاء إبليس إضلال لمن قبل دون من لم يقبل.

٣ - وقال أهل الإثبات: لو هَدَى اللَّه الكافرين لاهتدوا، فلما لم يهْدِهم لم يهتدوا، وقد يهديهم بأن يُقَوِّيهم على الهُدَى، فتُسَمَّى القدرة على الهُدَى هُدًى، وقد يهديهم بأن يخلق هداهم.

٢٣٣

ما الهدى الذي يفعله اللَّه بالمؤمنين؟

واختلف الذين قالوا: «إن اللَّه هَدَى الكافرين بأن بَيّن لهم ودَلَّهم» و«إن هذا هو الهدى العام» في الهدى الذي يفعله بالمؤمنين دون الكافرين، على مقالتين:

١ - فقال قائلون: قد نقول: إن اللَّه هَدَى المؤمنين بأن سمَّاهم مهتدين، وحكم لهم بذلك.

وقالوا: ما يزيد اللَّه المؤمنين بإيمانهم من الفوائد والألطاف هو هُدًى، كما قال اللَّه: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧].

٢ - وقال قائلون: لا نقول: إن اللَّه هَدَى بأن سَمَّى وحَكَم، ولكن نقول: هدى الخلق أجمعين بأن دَلّهم وبَيَّن لهم، وأنه هَدَى المؤمنين بما يزيدهم من ألطافِهِ، وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا، وأنه يهديهم في الآخرة إلى الجنة وذلك ثواب من اللَّه ـ سبحانه! ـ لهم، كما قال: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَٰنِهِمْ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ فِى جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [يونس: ٩] وهذا قول «الجبائي».

وزعم «إبراهيم النظام» أنه قد يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى وبأنه هدى اللَّه، فيقال: «هذا هُدَى اللَّه» أي دينه.

القول في الإضلال

(٢٣٤)

المراد بالإضلال عِندهم

واختلفوا في ذلك على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: معنى الإضلال من اللّه يحتمل أن يكون التسمية لهم والحكم بأنهم ضالون، ويحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر اللّه ـ سبحانه! ـ أخبر أنه أضلهم: أي أنهم ضلوا عن دينه. ويحتمل أن يكون الإضلال هو تَرْك إحداث اللطف والتسديد والتأييد الذي يفعله اللّه بالمؤمنين، فيكون ترك ذلك إضلالاً، ويكون الإضلال فعلاً حادثاً، ويحتمل أن يكون لما وجدهم ضلالاً أخبر أنه أضَلّهم، كما يقال «أجْبَنَ فلانٌ فلاناً» إذا وَجَدَه جباناً.

٢ ـ وقال بعضهم: إضلال اللّه الكافرين هو إهلاكه إياهم، وهو عقوبة منه لهم، واعتلّ بقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ﴾ [القمر: ٤٧] والسُّعُر: سُعُر النار، وبقوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [السجدة: ١٠] أي هلكنا وتفرقت أجزاؤنا.

٣ ـ وقال أهل الإثبات أقاويل؛ قال بعضهم: الإضلال عن الدين قوة على الكفر، وقال بعضهم: الإضلال عن الدين هو الترك، هذا قول «الكوساني» وقال بعضهم: معنى أضلهم أي خلق ضلالهم.

وامتنعت المعتزلة أن تقول: إن اللّه ـ سبحانه! ـ أضلَّ عن الدين أحداً من خلقه.

القول في التوفيق والتسديد

(٢٣٥)

المراد بالتوفيق والتسديد عندهم

واختلفوا في التوفيق والتسديد، على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: التوفيق من اللّه ـ سبحانه! ـ ثوابٌ يفعله مع إيمان العبد، ولا يقال للكافر: مُوَفَّق، وكذلك التسديد.

٢ ـ وقال قائلون: التوفيق هو الحكم من اللّه أن الإنسان مُوَفق، وكذلك التسديد.

٣ ـ وقال «جعفر بن حرب»: التوفيق والتسديد لطفان من ألطاف اللّه ـ سبحانه! ـ لا يُوجِبَان الطاعةَ في العبد، ولا يضطرانِهِ إليها، فإذا أتى الإنسانُ بالطاعة كان موفقاً مُسَدَّداً.

٤ ـ وقال «الجبّائي»: التوفيق هو اللطف الذي في معلوم اللّه ـ سبحانه! ـ أنه إذا فعله وُفّق الإنسانُ للإيمان في الوقت؛ فيكون ذلك اللطف توفيقاً لأن يؤمنَ، وإن الكافر إذا فعل به اللطف الذي يوفق للإيمان في الوقت الثاني فهو مُوَفق لأن يؤمن في الثاني، ولو كان في هذا الوقت كافراً، وكذلك العصمة عنده لطف من ألطاف اللّه.

وقال أهل الإثبات: التوفيقُ هو قوة الإيمان. وكذلك العصمة.

القول في العصمة



المراد بالعصمة عندهم

اختلفوا في العصمة:

١ ـ فقال بعضهم: العصمة من اللّه ـ سبحانه! ـ ثواب للمعتصمين.

٢ ـ وقال بعضهم: العصمة لطف من اللّه يفعله بالعبد، فيكون به معتصماً.

٣ ـ وقال بعضهم: العصمة على وجهين: أحدهما هو الدعاء والبَيَانُ والزَّجْر والوَعْد والوعيد، وقد فعله بالكافرين، ولكن لا يُطْلَق أنه معصوم، ويقال: إن اللّه عصمهُ فلم يعتصم؛ والوجه الآخر ما يزيد اللّه المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد، وقد يتفاضل الناسُ في العصمة، ويكون ضرب من العصمة إذا آتاه بعضَ عباده آمَنَ طوْعاً، وإذا أعطاه غيره ازداد كفراً، وإذا منعه إياه أتى بكفر دون ذلك، فيتفضل به على مَنْ يعلم أنه ينتفع، ويمنعه مَنْ يعلم أنه يزداد كفراً.

قالوا: وقد يجوز أن يكون شيء صلاحاً لواحدٍ ضرراً على غيره.

قالوا: وقد يعصم اللّه ـ سبحانه! ـ من الشيء باضطرار، كالعصمة من قَتْل نبيه ﷺ!

القول في النُّصْرَةِ والخِذْلان

٢٣٧

معنى النصرةِ عندهم

١ - قالت المعتزلة: إن نَصْرَ اللَّه المؤمنين قد يكون على معنى نصرهم بالْحُجَّة، كما قال - سبحانه -: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [غافر: ٥١]، وقد تكون النصرة بمعنى أن يزلزل أقدام الكافرين ويُرْعِب قلوبَهم فينهزموا، فيكون ناصراً للمؤمنين عليهم وخاذلاً لهم بما طَرَحَهُ من الرُّعْب في قلوبهم، فإن انهزم المؤمنون لم يكن ذلك بخذلان من اللَّه - سبحانه! - لهم، بل هم منصورون بالحجة على الكافرين وإن كانوا منهزمين.

٢ - وقال أهل الإثبات: النصر من اللَّه ما يفعله ويقذفه في قلوب المؤمنين: من الجرأة على الكافرين، وقد تسمى القوة على الإيمان نَصْراً.

٢٣٨

معنى الخذلان عندهم

فأما الخذلان فإنهم اختلفوا فيه على ثلاثة أقاويل:

١ - فقال بعضهم: الخذلان هو ترك اللَّه - سبحانه! - أن يحدث من الألطاف والزيادات ما يفعله بالمؤمنين، كنحو قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧] فترَكُ اللَّه - سبحانه! - أن يفعل هو الخذلان من اللَّه للكافرين.

٢ - وقال بعضهم: الخذلان من اللَّه - سبحانه! - هو تسميته إياهم والحكم بأنهم مخذولون.

٣ - وقال بعضهم: الخذلان عقوبة من اللَّه - سبحانه! - وهو ما يفعله بهم من العقوبات.

وقال أهل الإثبات قولين: قال بعضهم: الخذلانُ قوة الكفر، وقال بعضهم: خَذَلهم: أي خَلَق كفرهم.

* * *

(٢٣٩)

القول في الولاية والعداوة

اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين:

١ ـ فقالت المعتزلة: إلا «بشر بن المعتمر» وطوائف منهم: إنَّ الولاية من اللّه ـ سبحانه! ـ للمؤمنين مع إيمانهم، وكذلك عداوته للكافرين مع كفرهم، والولاية ـ عندهم ـ الأحكام الشرعية والمَدْحُ، وإحداثُ الألطافِ، والعداوة ضد ذلك، وكذلك قالوا في الرِّضا والسخط.

٢ ـ وقال «بشر بن المعتمر»: الولاية والعداوة تكونان بعد حال الإيمان والكفر.

٣ ـ وقال قائلون منهم: الولاية مع الإيمان، والعداوة مع الكفر، وهما غير الأحكام والأسماء، وكذلك الرضا والسخط غير الأحكام والأسماء.

٤ ـ وقال غير المعتزلة: الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط.

(٢٤٠)

القول في الثواب في الدنيا

اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين:

١ ـ فقال «إبراهيم النظام»: لا يكون الثواب إلا في الآخرة، وإن ما يفعله اللّه ـ سبحانه! ـ بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثوابٍ، لأنه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيماناً وليمتحنهم بالشكر عليه.

٢ ـ وقال سائر المعتزلة: إن الثواب قد يكون في الدنيا، وإن ما يفعله اللّه ـ سبحانه! ـ من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب.

* * *

(٢٤١)

الإيمان ما هو عند المعتزلة

واختلفت المعتزلة في الإيمان، ما هو؟ على ستة أقاوِيلَ:

١ ـ فقال قائلون: الإيمان هو جميعُ الطاعات فرضُها ونَفْلُهَا، وإن المعاصي على ضربين: منها صغائر، ومنها كبائر، وإن الكبائر على ضربين: منها ما هو كفر،

ومنها ما ليس بكفر، وإن الناس يكفرون من ثلاثة أوجهٍ: رجل شبَّه اللَّه بخلقه، ورجل جَوَّره في حكمه أو كَذَّبه في خبره، ورجل ردَّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصاً وتوفيقاً، فأكفَرُ هؤلاء مَنْ زعم أن البارئ جسم مؤلف محدود، ولم يكفِّرُوا مَن سماه جسماً ولم يُعْطِهِ معاني الأجسام، وأكْفَرُوا مَنْ زعم أن اللَّه ـ سبحانه! ـ يُرَى كما ترى المرئيَّاتُ بالمقابلة أو المحاذاة أو في مكان حالاً فيه دون مكانٍ، ولم يزعموا أنه يُرَى لا كالمرئيات، وأكفروا من زعم اللَّه خلق الجورَ، وأراد السَّفَه، وكلف الزَّمْنَى[1] والعَجَزَةَ الذين فيهم العجز ثابت؛ لأن هؤلاء ـ بزَعْمِهم ـ سَفَّهوا اللَّه وجَوَّروه، ولم يكفروا من قصد إلى قادرٍ على الفعل، فقال: قد كلفه اللَّه ـ سبحانه! ـ وليس بقادر؛ لأنه قد كَذَب على القادر عندهم فأخبر أنه ليس بقادر، ولم يكذب على اللَّه في تكليفه إياه ولا وصَفه بالعَبَث عندهم، والقائل بهذا القول هم أصحابُ «أبي الهُذَيْل» وإلى هذا القول كان يذهب أبو الهذيل.

وحكي عنه أن الصغائر تُغْفَر لمن اجتنب الكبائر، على طريق التَّفضل، لا على طريق الاستحقاق.

وزعم أن الإيمان كله إيمان باللَّه، منه ما تركُهُ كفر، ومنه ما تركه فِسْق ليس بكفر: كالصلاة وصيام شهر رمضان، ومنه ما تركه صغير ليس بفِسْق ولا كفر، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان: كالنوافل.

٢ ـ وقال «هشام الفُوَطيُّ» الإيمانُ جميعُ الطاعات فرضها ونفلُها، والإيمان على ضربين: إيمانٌ باللَّه، وإيمان للَّه، ولا يقال: إنه إيمان باللَّه، فالإيمان باللَّه ما كان تركهُ كفراً باللَّه، والإيمان للَّه يكون تركه كفراً، ويكون تركه فسقاً ليس بكفر، نحو الصلاة والزكاة؛ فذلك إيمان للَّه، فمن تركه على الاستحلال كَفَرَ، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو إيمان للَّه عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

٣ ـ وقال «عباد بن سليمان»: الإيمان هو جميع ما أمر اللَّه ـ سبحانه! ـ به من الفَرْض، وما رغَّبَ فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان باللَّه وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافراً كالملَّة والتوحيد، والإيمان للَّه إذا تركه تارك

---

(١) الزمنى: بفتح أوله وسكون ثانيه: جمع: زمِن ـ بكسر الميم ـ أو زمين: كمريض: هو من أصابته الزمانة، وهي العاهة، أو فقد بعض الأعضاء. جنس للبلايا التي يصابون بها ويدخلون فيها وهم لها كارهون.

لم يكفر، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالاً وفسقاً، ومنه ما يكون تركه صغيراً، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله.

٤ ـ وقال «إبراهيم النظام»: الإيمان اجتناب الكبائر، والكبائر: ما جاء فيه الوعيد، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجئ فيه الوعيد كبيرة عند الله، ويجوز ألا يكونَ فيه كبيرة وإن لم يكن فيه كبيرة فالإيمانُ اجتنابُ ما فيه الوعيد عندنا وعند الله ـ سبحانه ـ، وإن كان فيما لم يجئ فيه الوعيد كبيرة فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا، فأما عند الله ـ سبحانه! ـ فاجتناب كل كبير.

٥ ـ وقال آخرون: الإيمان اجتنابُ ما فيه الوعيد عندنا وعند الله، وهو ما يلزم به الاسم، وما سوى ذلك فصغير، مغفور باجتناب الكبير.

٦ ـ وكان «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله ـ سبحانه! ـ على عباده، وأن النوافل ليس بإيمان، وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله ـ سبحانه ـ فهي بعض إيمان لله، وهي أيضاً إيمان بالله، وأن الفاسق المليّ مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان.

وكان يزعم أن الأسماء على ضربين: منها أسماء اللغة، ومنها أسماء الدين، فأسماء اللغة المشتقة من الأفعال تتقضى مع تَقَضّي الأفعال. وأسماء الدين يسمى بها الإنسان بعد تَقَضّي فعله وفي حالة فعله، فالفاسق الملي مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسمُ عنه مع تقضي فعلِهِ للإيمان، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين.

وكان يزعم أن في اليهودي إيماناً نسميه به مؤمناً مسلماً من أسماء اللغة.

وكانت المعتزلة بأسْرها قبله إلا «الأصم» تنكر أن يكُون الفاسق مؤمناً، وتقول: إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وتسميه منزلة بين المنزلتين، وتقول: في الفاسق إيمان لا نسميه به مؤمناً، وفي اليهودي إيمان لا نسميه به مؤمناً.

وكان الجبائي يزعم أن من الذنوب صغائر وكبائر، وأَن الصغائر يستحق غفرانها باجتناب الكبائر، وأن الكبائر تُحْبِطُ الثواب على الإيمان، واجتناب الكبائر يحبط عقاب الصغائر.

وكان يزعم أن العزم على الكبيرة كبيرة، والعزم على الصغيرة صغيرة، والعزم على الكفر كفر.

وكذلك قول «أبي الهذيل» كان يقول في العازم: إنه كالمُقْدِمِ عليه.

وقال «أبو بكر الأصم»: الإيمانُ جميعُ الطاعات، ومَنْ عملَ كبيراً ليس بكفر

من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير، لا كافر ولا منافق، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته.

وزعمت المعتزلة أن اللّه سَمَّى إيماناً ما لم يكن في اللغة إيماناً.

(٢٤٢)

اختلافهم في تحديد الصغيرة والكبيرة

واختلفت المعتزلة ـ مع إقرارها بالصغائر والكبائر ـ في الصغائر والكبائر، على ثلاثة أقاويلَ:

١ ـ فقال قائلون منهم: كلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فهو كبير، وكلُّ ما لم يأت فيه الوعيدُ فهو صغير.

٢ ـ وقال قائلون: كلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فكبير، وكلُّ ما كان مثله في العظم فهو كبير، وكلُّ ما لم يأت فيه الوعيدُ أو في مثله فقد يجوز أن يكون كله صغيراً، ويجوز أن يكون بعضه كبيراً وبعضه صغيراً، وليس يجوز ألا يكون صغيراً ولا شيئاً منه.

٣ ـ وقال «جعفر بن مبشر»: كلُّ عمد كبير، وكلُّ مرتكب لمعصية متعمداً لها فهو مرتكب لكبيرة.

(٢٤٣)

اختلافهم في غفران الصغائر

واختلفت المعتزلة في غفران الصغائر، على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: إن اللّه ـ سبحانه! ـ يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر، تفضلاً.

٢ ـ وقال قائلون: يغفر الصغائر إذا اجتنبت الكبائر، باستحقاق.

٣ ـ وقال قائلون: لا يغفر الصغائر إلا بالتوبة.

(٢٤٤)

هل تجتمع الصغائر فتكون كبيرة؟

واختلفت المعتزلة: هل يجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيراً؟ على مقالتين:

١ ـ فقال كثير من المعتزلة: لا يجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير فيكون كبيراً، وليس يجوز أن يجتمع ما ليس بكفر وما ليس بكفر فيكون كفراً.

٢ ـ وقال «الجبائي»: الصغائر تقع من مجتنبي الكبائر مغفورة، ويجوز أن يجتمع ما ليس بكبير وما ليس بكبير من مجتنبي الكبائر فيكون ذلك كبيراً، كالرجل يسرق درهماً ثم درهماً حتى يكون سارقاً لخَمسة دراهم يسرقها درهماً درهماً، قد يجوز أن يكون سَرِقَةُ كل درهم على انفراد صغيراً. فإذا اجتمع ذلك كان كبيراً.

وقال غيره من المعتزلة: إن لم يكن سَرِقة كل درهم على انفرادِهِ كبيراً فليس ذلك إذا اجتمع كبيراً، ولكن الذنب الكبير منعه خمسة الدراهم.

(٢٤٥)

من تاب ثم عاد، هل يؤاخذ بما قبل التوبة؟

واختلفت المعتزلة في التائب يتوب من الذنب ثم يعود إليه: هل يؤخذ به؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: يؤخذ بالذنب الذي تاب منه إذا عاد إليه.

٢ ـ وقال قائلون: لا يؤخذ بما سلف؛ لأنه قد تاب منه.

(٢٤٦)

سارق الدرهم من حِرز، هل يفسق أم لا؟

واختلفوا في أخذ الدرهم وسارقه من حِرْزٍ: هل يفسق أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم «أبو الهذيل» أنه فاسق؛ لأنه قد أباح يده فقهاءُ من فقهاء المسلمين.

٢ ـ ولم يفسقه غيره من المعتزلة، إلا «جعفر بن مبشر» إذا اعتمد ذلك.

(٢٤٧)

اختلافهم في مرتكب المعصية عامداً

واختلفوا في خائن درهم فصاعداً، على خمسة أقاويل:

١ ـ فزعم «جعفر بن مبشر» أن مرتكب معصية متعمداً لها فاسق، وإن كانت سرقَةَ درهم أو أقل أو أكثر، وأي معصية كانت.

٢ ـ وقال «الجبائي»: من عزم أن يخون في درهم وثلثين في الوقت الثاني من حال عَزْمه ثم جاء الوقت الثاني فأراد ذلك وفعله فَسَقَ، لأن العزم على ذلك كفعل المعزوم عليه، والإرادة لأخذ الدرهم وثلثين كأخذ الدرهم وثلثين، فإذا اجتمع ذلك فهو كخائن خمسة دراهم.

٣ ـ وقال «أبو الهذيل»: لا يُفَسق إلا بأخذ خمسة دراهم من غير حِلِّهَا، أو بمنعها، ولا يفسق في أقل من ذلك إلا سارق الدرهم بإباحة يده فقهاء من فقهاء الأمة.

٤ ـ وقال قائلون: لا يفسق السارق لأقلَّ من عشرة دراهم، والخائن لأقلَّ منها، وإنما يفسق مَنْ سرق عشرة دراهم فصاعداً أو خانها.

٥ ـ وقال قائلون: لا يفسق الخائن إلا في مائتَيْ درهم، وهذا قول «النظام».

(٢٤٨)

اختلافهم فيمن لم يؤْد زكاته

واختلفت المعتزلة فيمن لم يُؤَدّ زكاته، على مقالتين:

١ ـ فزعم «هشام الفُوَطِي» أنه لا يكُون مانعاً للزكاة إلا إذا عزم ألا يؤديها أبداً، فمن عزم ألا يؤديها وقتاً ما فليس بضالٍ.

٢ ـ وقال غيره من المعتزلة: من منعها أهل الحاجة وقد وجبت عليه لزمه الفسق إذا منع خمسة دراهم على قول أصحاب الخمسة، أو عشرة على قول أصحاب العشرة، أو مائتين على قول أصحاب المائتين.

* * *

وأجمع أصحاب الوعيد من المعتزلة أن مَنْ أدخله اللّه النار خلَّده فيها.

(٢٤٩)

هل يقال للفاسق: مؤمن أم لا؟

واختلفت المعتزلة: هل يقال للفاسق «مؤمن» أم لا؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فزعم بعضهم أنه يقال له: «آمن»، ولا يقال له: «مؤمن»، وهذا قول «عَبَّاد».

٢ ـ وقال قائلون: لا يقال: آمن، ولا يقال: مؤمن.

٣ ـ وقال «الجبائي»: يقال «آمن»، من أوصاف اللغة، ويقال: «مؤمن»، من أسماء اللغة.

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ *وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧، ٨] فليس بجائز إلا أن تكُون عامة في جميع أهل الصفة الذين جاء فيهم الخبر من مُسْتَحِلِّيهم ومحرميهم.

وزعموا جميعاً أنه لا يجوز أن يكُون الخبرِ خاصاً أو مستثنى منه والخبر ظاهر الإخبار، والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين.

وليس يجوز عندهم أن يكُون الخبر خاصاً وقد جاء مجيئاً عاماً إلا ومع الخبر ما يخصصه أو تكُون خصوصيته في العقل، ولا يجوز أن يكُون خاصاً ثم تجيء الخصوصيةُ بعد الخبر.

* * *

(٢٥٣)

ماذا يجب على سامع الخبر

ما الذي يجب على من سمع الخبر العام إذا لم يكُن في العقل ما يخصصه؟

واختلفوا إذا سمع السامع الخبر الذي ظاهره العموم، ولم يكُن في العقل ما يخصصه، ما الذي عليه في ذلك؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: عليه أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار، فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار ولا في السنن قَضَى على عمومه، وهذا قول «النظام».

٢ ـ وقال قائلون: إذا جاء الخبر ومخرجه العموم فعلى السامع لذلك أن يجعله في جميع مَنْ لزمه الاسمُ الذي سُمِّيَ به أهلُ تلك الصفة الذين جاء فيهم الخبر، ولا يعرف من يلزمه ذلك الاسم حتى يلقى أهل اللغة فيعرفونه مَنِ الذي يلزمه ذلك الاسمُ، فإذا علم ذلك من قِبَلِ أهل اللغة سمى به أهلها، وقضى بعموم الخبر لمن لزمه الاسم.

وزعم قائلُ هذا أنه لو كان في معلوم اللّه ـ سبحانه! ـ أنه يُسْمِع الآية التي ظاهرها العموم مَنْ لا يسمع ما يخصصها لم يجز أن ينزلها إلا ومعها تخصيصها، فلما كان في معلومه أنه لا يسمع الآية التي ظاهرها العموم والمراد بها الخصوص إلا مَنْ يسمع تخصيصها إذا نزلها أوجب على كل من سمع آيةً ظاهرها العموم ولم يسمع لها تخصيصاً أن يقضي على عمومها، وهذا قول «أبي الهذيل» و«الشحام».

(٢٥٤)

بأي شيء يعلم وعيد أهل الكبائر؟

واختلفوا: بأي شيء يعلم وعيد أهل الكبائر؟ على ثلاثة أقاويل:

١ - فزعم زاعمون أن ذلك يعلم من جهة التنزيل، وهذا قول «أبي الهذيل».

٢ - وقال بعضهم: ليس يعلم ذلك من قبل التنزيل، ولكن من قبل التأويل، وهذا قول «الفُوَطي».

٣ - وقال «الأصم»: إنه ليس من قبل التنزيل علم ذلك، ولا من قبل التأويل، ولكن من قبل أن أهل الفسق مشتومون عند أهل الصلاة، ولا يكون أحد مشتوماً إلا وهو عدو للّه، ومن كان عدواً للّه كان من أهل النار.

(٢٥٥)

رأيهم في الأمر المعروف والنهي عن المنكر

وأجمعت المعتزلة إلا «الأصم» على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة: باللسان، واليد، والسيف، كيف قَدَرُوا على ذلك.

فهذه أصول المعتزلة الخمس التي يبنون عليها أمرهم قد أخبرنا عن اختلافهم فيها، وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وإثبات الوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ذكر قول الجهمية

(٢٥٦)

ما تفرد به جهم

الذي تفرد به «جَهْمٌ» القولُ بأن الجنة والنار تبيدان وتَفْنَيَانِ، وأن الإيمان هو المعرفة باللّه فقط، والكُفر هو الجهل باللّه فقط، وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا اللّه وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالُهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، ودَارَ الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس اللّهُ - سبحانه! - إلا أنه خلق للإنسان قوةً كان بها الفعلُ، وخَلَقَ له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً.

وكان «جهم» ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر.

وقتل «جَهْم» بمرو، قتله سَلْم بن أَحْوَزَ المازني في آخر ملك بني أمية.

ويحكى عنه أنه كان يقول: لا أقول إن اللّه ـ سبحانه! ـ شيء؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشياء.

وكان يقول: إنَّ علم اللّه ـ سبحانه! ـ مُحْدَثٌ، فيما يحكى عنه، ويقول بخلق القرآن، وإنه لا يقال: إن اللّه لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكُون.

ذكر قول الضرارية أصحاب «ضِرَارِ بن عمرو»

(٢٥٧)

ما فارق به المعتزلة

والذي فارق «ضِرَارُ بن عمرو» به المعتزلَةَ قولُه: إن أعمال العباد مخلوقة، وإن فعلاً واحداً لفاعلين، أحدهما خَلَقه، وهو اللّه، والآخر اكتسبه، وهو العبد، وإن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ! فاعل لأفعال العباد في الحقيقة، وهم فاعلون لها في الحقيقة.

وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل، وأنها بعض المستطيع، وأن الإنسان أعراض مجتمعة، وكذلك الجسم أعراض مجتمعة: من لون، وطعم، ورائحة، وحرارة، وبرودة، ومجَسَّة، وغير ذلك، وأن الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً، وأبى ذلك أكثر الناس، وأن الإنسان قد يفعل الطول والعرض والعُمْقَ، وإن كان ذلك أبعاضاً للجسم.

وكان يزعم أن كل ما تولَّد عن فعله، كالألم الحادث عن الضَّرْبة، وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة، فعل للّه ـ سبحانه! ـ وللإنسان.

وكان يزعم أن معنى: أن اللّه عالم قادر، أَنه ليس بجاهل ولا عاجز، وكذلك كان يقول في سائر صفات البارئ لنفسه.

(٢٥٨)

إنكاره حرف ابن مسعود

وحكي عنه أنه كان ينكر حرفَ ابن مسعود، ويشهد أن اللّه ـ سبحانه! ـ لم يُنْزِلْهُ، وكذلك حرف أبيّ بن كعب.

(٢٥٩)

رأيه في سرائر الناس

وأنه كان يزعم أنه لا يدري لعل سرائر العامة كلها كفر وتكذيب.

قال: ولو عرضوا عَلَيَّ إنساناً لوسعني أن أقول: لعله يضمر الكفر.

قال: وكذلك إذا سئلت عنهم جميعاً، قلت: لا أدري لعلهم يُسِرُّون الكفر.

(٢٦٠)

قوله في رؤية اللّه في الآخرة

وكان يزعم أن اللّه ـ سبحانه! ـ يخلق حاسة سادسة يوم القيامة للمؤمنين، يرون بها ماهيته ـ أي ما هو ـ وقد تابعه على ذلك «حفص الفرد»، وغيره.

* * *

ذكر قول «الحسين بن محمد النجار»

(٢٦١)

قوله في أفعال العباد

زعم «الحسين بن محمد النجار» وأصحابه ـ وهم «الحسينية» أن أعمال العباد مخلوقة للّه، وهم فاعلون لها، وأنه لا يكون في ملك اللّه ـ سبحانه! ـ إلا ما يريده، وأن اللّه ـ سبحانه! ـ لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكُون في وقته، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكُون.

(٢٦٢)

قوله في الاستطاعة

وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وأن العون من اللّه ـ سبحانه! ـ يحدث في حال الفعل مع الفعل، وهو الاستطاعة، وأن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فِعْلَانِ، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأن الاستطاعة لا تبقى، وأن في وجودها وجود الفعل، وفي عدمها عدم الفعل، وأن استطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهُدًى، وأن استطاعة الكفر ضلال وخِذْلَان وبلاء

وشر، وأنه جائز كون الطاعة في حال المعصية التي هي تركها، بألا تكُون كانت المعصية التي هي تركها في ذلك الوقت، وبألا يكُون كان الوقت وقتاً للمعصية التي هي تركها.

وأن المؤمن مؤمنٌ مهتدٍ، وفَّقَه اللَّه ـ سبحانه! ـ وهداهُ، وأن الكافر مخذول، خَذَلَه اللَّه ـ سبحانه! ـ وأضَلَّه، وطَبع على قلْبه، ولم يهده، ولم ينظر له، وخلق كفره، ولم يصلحه، ولو نظر له وأصلحه لكان صالحاً.

٢٦٣

قوله في إيلام الأطفال

وأنه جائز أن يؤلم اللَّه ـ سبحانه! ـ الأطفال في الآخرة، وجائز أن يتفضل عليهم فلا يؤلمهم.

وأن اللَّه ـ سبحانه! ـ لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا، وهو قادر أن يفعل بهم من الألطاف ما لو فعله بهم لآمنوا، وأن اللَّه ـ سبحانه! ـ كلَّفَ الكفار ما لا يقدرون عليه، لتركِهم له لا لعجز حلَّ فيهم، ولا لآفة نزلت بهم.

وأن الإنسان لا يفعل في غيره، وأنه لا يفعل الأفعال إلا في نفسه، كنحو الحركات والسكون والإرادات والعلوم والكفر والإيمان، وأن الإنسان لا يفعل ألماً، ولا إدراكاً، ولا رؤية، ولا يفعل شيئاً على طريق التولُّدِ.

وكان «برغوث» يميل إلى قوله، ويزعم أن الأشياء المتولدة فعلُ اللَّه بإيجاب الطبع، وذلك أن اللَّه ـ سبحانه! ـ طبع الحجر طَبْعاً يذهب إذا دُفِع وطبع الحيوان طبعاً يألم إذا ضرب وقطع.

وكان يزعم أن اللَّه ـ سبحانه! ـ لم يزل جواداً بنفي البخل عنه، وأنه لم يزل متكلماً، بمعنى أنه لم يزل غير عاجز عن الكلام، وأن كلام اللَّه ـ سبحانه! ـ مُحْدَث مخلوق.

وكان يقول في التوحيد بقول المعتزلة، إلا في باب الإرادة والجود، وكان يخالفهم في القَدَر، ويقول بالإرجاء.

وكان يزعم أنه جائز أن يُحَوِّلَ اللَّه ـ سبحانه! ـ العين إلى القلب، ويجعل في العين قوة القلب، فيَرَى اللَّه ـ سبحانه! ـ الإنسانُ بعينه: أي يعلمه بها، وكان ينكر الرؤية للَّه ـ عزّ وجلّ ـ بالأبصار على غير هذا الوجه.

وكان يقول: إن الميت يموت بأجله، وكذلك المقتول يُقْتَلُ بأجله.

وإن اللّه ـ سبحانه! ـ يرزق الحلال، ويرزق الحرام، وإن الرزق على ضربين: رزق غذاء، ورزق مِلْكٍ.

* * *

٢٦٤

ذكر قول البكرية

وهم أصحاب «بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد».

والذي كان يذهب إليه في الكبائر التي تكُون من أهل القبلة، أنها نفاق كلها، وأن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان، مكذب للّه ـ سبحانه! ـ جاحد له، منافق، في الدرك الأسفل من النار، مخلد فيها أبداً، إن مات مُصِرًّا، وأنه ليس في قلبه للّه ـ عزّ وجلّ! ـ إجلال ولا تعظيم، وهو ـ مع ذلك ـ مؤمن مسلم، وأن في الذنوب ما هو صغير، وأن الإصرار على الصغائر كبائر.

٢٦٥

رأيه فيمن طبع اللّه على قلبه

وكان يزعم أن الإنسان إذا طبع اللّه ـ سبحانه! ـ على قلبه، لم يكن مخلصاً أبداً.

وحكى عنه «زرقان» أن الإنسان مأمور بالإخلاص مع الطبع، وأن الطبع الحائل بينه وبين الإخلاص عقوبة له، وأنه مأمور بالإيمان مع الطبع الحائل بينه وبين الإيمان.

* * *



رأي عبد الواحد بن زيد

وحكى «زرقان» عن «عبد الواحد بن زيد» أنه كان يقول: إنه غير مأمور بالإخلاص، وحكى بعض أصحابه عنه أنه كان ينكر الأمر بما قد حِيل بينه وبينه.

وكان يزعم أن القاتل لا تَوْبة له، وكان يزعم أن الأطفال الذين في المهد لا يألمون، ولو قطعوا وفصلوا، ويجوز أن يكُون اللّه ـ سبحانه! ـ لَذَّذَهُم عندما يضربون ويقطعون.

٢٦٧

رأيه في علي وطلحة والزبير

وكان يقول في عليّ، وطلحة، والزبير: إنهم مغفور لهم قتالُهم، وإنه كفر وشرك، وزعم أن الله ـ سبحانه! ـ اطلع إلى أهل بدر، فقال: اعملوا ما شئتم، فقد غفرت لكم.

وكان يزعم أن الله يُرَى يومَ القيامة في صورة يخلقها، وأنه يكلم عباده منها.

وكان يزعم أن الإنسان هو الروح، وكذلك جميع الحيوان، ولم يكن يُجَوِّزُ أن يُحْدِث الله في جماد شيئاً من الحياة، والعلم، والقدرة.

وكان يزعم أن الله هو المخترع للألم عند الضربة، وقد يجوز عنده أن يحدث الضربة، ولا يحدث الله ألماً، وكذلك قوله في باب التولُّدِ.

وحكي عنه: أن الله بكل مكان.

وكان يقول: إن الاستطاعة قبل الفعل، فيما حكى عنه «زرقان».

وكان يحرّمُ أكْلَ الثوم والبصل، لأنه حرام على الإنسان أن يقرب المسجد إذا أكلهما، وكان يرى الوضوء من قرقرة البطن.

هذه حكاية قولِ قوم من النساك

وفي الأمة قوم ينتحلون النسك، يزعمون أنه جائز على اللّه ـ سبحانه! ـ الحلولُ في الأجسام، وإذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا: لا ندري لعله ربنا.

ومنهم من يقول: إنه يُرَى اللّه ـ سبحانه! ـ في الدنيا على قدر الأعمال، فمن كان عمله أحسن رأى معبوده أحسن.

ومنهم من يجوز على اللّه ـ سبحانه! ـ المعانقة والملامسة والمجالسة في الدنيا، وجوزوا مع ذلك على اللّه ـ تعالى عن قولهم! ـ أن نلمسه.

ومنهم من يزعم أن اللّه ـ سبحانه! ـ ذو أعضاء وجوارح وأبعاض لحم ودم على صورة الإنسان، له ما للإنسان من الجوارح، تعالى ربنا عن ذلك علواً كبيراً!

وكان في الصوفية رجل يعرف بأبي شعيب، يزعم أن اللّه يُسَرُّ ويفرح بطاعة أوليائه، ويغتمُّ ويحزن إذا عَصَوْهُ.

وفي النساء قوم يزعمون أن العبادة تبلغ بهم إلى منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحاتٍ لهم.

وفيهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يروا اللّه ـ سبحانه! ـ ويأكلوا من ثمار الجنة، ويعانقوا الحورَ العِينَ في الدنيا، ويحاربوا الشياطين.

ومنهم من يزعم أن العبادة تبلغ بهم إلى أن يكونوا أفضل من النبيين، والملائكة المقرَّبين.

* * *

وأن اللّه وفّق المؤمنين لطاعته، وخَذَلَ الكافرين، ولطف بالمؤمنين، ونَظَرَ لهم، وأصلحهم، وهَدَاهم، ولم يلطف بالكافرين، ولا أصلحهم، ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكَانوا مهتدين.

وأن اللّه ـ سبحانه! ـ يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكُنه أراد أن لا يصلح الكافرين، ويلطَف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم، وخذلهم، وأضلّهم، وطبع على قلوبهم.

وأن الخير والشر بقضاء اللّه وقَدَرِه، ويؤمنون بقضاء اللّه وقدره، خيره وشره، حلوه ومرّه، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً، إلا ما شاء اللّه، كما قال، ويُلجئون أمرهم إلى اللّه ـ سبحانه! ـ ويثبتون الحاجة إلى اللّه في كل وقت، والفقر إلى اللّه في كل حال.

ويقولون: إن القرآن كلام اللّه غير مخلوق، والكلام في الوقف واللفظ، مَنْ قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم، لا يقال: اللفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال: غير مخلوق.

ويقولون: إن اللّه ـ سبحانه! ـ يُرَى بالأبصار يوم القيامة، كما يُرَى القمر ليلة البدر، يَرَاه المؤمنون، ولا يراه الكافرون؛ لأنهم عن اللّه محجوبون، قال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥] وإن موسى ـ عليه السّلام! ـ سأل اللّه ـ سبحانه ـ الرؤية في الدنيا، وإن اللّه ـ سبحانه! ـ تجلّى للجبل، فجعله دكًا، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا، بل يراه في الآخرة.

ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكِبه، كنحو الزنا والسرقة، وما أشبه ذلك من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون، وإن ارتكبوا الكبائر.

والإيمان ـ عندهم ـ هو الإيمان باللّه، وملائكته، وكتبه، ورسله، وبالقدر خيره وشرّه، حُلْوه ومُرّه، وأنَّ ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم، وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم. والإسلام هو: أن يشهد أن لا إله إلا اللّه، وأن محمداً رسولُ اللّه، على ما جاء في الحديث، والإسلام عندهم غير الإيمان.

ويُقِرُّونه بأن اللّه ـ سبحانه! ـ مُقَلب القلوب.

ويُقرون بشفاعة رسول اللّه ﷺ، وأنها لأهل الكبائر من أمته، وبعذاب القبر، وأن الحوض حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق، والمحاسبة من اللّه ـ عزّ وجلّ ـ للعباد حق، والوقوف بين يدي اللّه حق.

ويُقرون بأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، ولا يقولون: مخلوق ولا

غير مخلوق، ويقولون: أسماء اللّه هي اللّه، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحِّدِينَ حتى يكون اللّه ـ سبحانه! ـ ينزلهم حيثُ شاء، ويقولون: أمرهم إلى اللّه، إن شاء عذبهم، وإن شاء غَفَرَ لهم، ويؤمنون بأن اللّه ـ سبحانه! ـ يخرج قوماً من الموحدين من النار، على ما جاءت به الروايات عن رسول اللّه ﷺ، وينكرون الجدَلَ، والمراء في الدين، والخصومة في القدر، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدَلِ، ويتنازعون فيه من دينهم، بالتسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقاتُ، عَدْلاً عن عدل، حتى ينتهي ذلك إلى رسول اللّه ﷺ، ولا يقولون: كيف؟ ولا: لِمَ؟ لأن ذلك بدعة.

ويقولون: إن للّه لم يأمر بالشر، بل نهى عنه، وأمر بالخير، ولم يرض بالشر، وإن كان مُريداً له.

ويعرفون حق السلف الذين اختارهم اللّه ـ سبحانه! ـ لصحبة نبيه ﷺ، ويأخذون بفضائلهم، ويُمْسِكون عما شَجَرَ بينهم صغيرهم وكبيرهم، ويقدمون أبا بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علياً، رضوان اللّه عليهم!.

ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديُّون أفضلُ الناسِ كلهم بعد النبيّ ﷺ.

ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول اللّه ﷺ، أن اللّه ـ سبحانه! ـ ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: هل من مستغفر؟ كما جاء في الحديث عن رسول اللّه ﷺ، ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ويَرَوْن اتِّبَاعَ مَنْ سَلَفَ مِنْ أئمة الدين، وألا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به اللّه.

ويُقِرُّون أن اللّه ـ سبحانه! ـ يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر: ٢٢]، وأن اللّه يقرب من خلقه كيف شاء كما قال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [قٓ: ١٦].

ويَرَوْن العيد والجمعة والجماعة خَلف كل إمام، بَرٌ وفاجر، ويثبتون المَسْحَ على الخفين سُنَّة، ويَرَوْنَه في الحضَر والسَّفَر.

ويُثْبِتُون فرضَ الجهاد للمشركين منذ بعث اللّه نبيه ﷺ! إلى آخر عصابة تقاتل الدجال، وبعد ذلك.

ويَرَوْن الدعاء لأئمة المسلمين بالصَّلَاح، وألا يخرجوا عليهم بالسيف، وألا يقاتلوا في الفتنة، ويصدقون بخروج الدَّجَّال، وأن عيسى ابن مريم يقتله.

ويؤمنون بمنكر ونكير، والمعراجِ، والرؤيا في المنام، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصَّدَقة عنهم بعد موتهم تَصِلُ إليهم.

ويُصَدِّقُون بأن في الدنيا سَحَرَةً، وأن الساحر كافر، كما قال الله تعالى، وأن السحر كائن موجود في الدنيا.

ويَرَوْن الصلاة على كلِّ مَنْ مات من أَهل القِبْلَةِ برِّهم وفاجرهم وَمُوَارثَتَهم.

وَيُقِرُّون أن الجنة والنار مخلوقتان.

وأن مَنْ مات مات بأَجَله، وكذلك من قُتِلَ قتل بأجَله.

وأن الأرزاق من قِبَل الله ـ سبحانه! ـ يرزقها عباده، حلالاً كانت أم حراماً.

وأن الشيطان يُوَسْوِس للإنسان ويُشَكِّكه ويتخبَّطه.

وأن الصالحين قد يجوز أن يخصهم الله بآيات تظهر عليهم.

وأن السنة لا تُنْسَخُ بالقرآن.

وأن الأطفال أمرهم إلى الله: إن شاء عذبهم، وإن شاء فعل بهم ما أراد.

وأن الله عالم ما العباد عاملون، وكتب أن ذلك يكون، وأن الأمور بيد الله.

وَيَرَوْنَ الصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله به، والانتهاء عما نهى الله عنه، وإخلاص العمل، والنصيحة للمسلمين، ويَدِينون بعبادة الله في العابدين، والنصيحة لجماعة المسلمين، واجتناب الكبائر والزنا وَقَوْل الزور والعَصَبية والفخر والكبر والإزراء على الناس والعُجْب.

وَيَرَوْنَ مُجَانبة كل داع إلى بِدْعة، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار، والنظر في الفقه مع التواضع والاستكانة وَحُسْنِ الخلق وبذل المعروف وَكَفِّ الأذى وترك الغيبة والنميمة والسِّعاية وتفقُّد المأكل والمشرب.

فهذه جملة ما يأمرون به، ويستعملونه، وَيَرَوْنَه.

وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وبه نستعين، وعليه نتوكل، وإليه المصير.

* * *



ذكر قول أصحاب عبد الله بن سعيد القَطَّان

فأما أصحاب «عبد الله بن سعيد القطان» فإنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن

أهل السنة، ويثبتون أن البارئ ـ تعالى! ـ لم يزل حيًّا عالماً قادراً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً مريداً متكلماً جَوَاداً.

ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة والكلام صفات للَّه تعالى ـ سبحانه ـ.

ويقولون: إن أسماء اللَّه ـ سبحانه! ـ وصفاته لا يقال: هي غيره، ولا يقال: إن علمه غيره كما قالت الجهمية، ولا يقال: إن علمه هو هو كما قال بعضُ المعتزلة، وكذلك قولهم في سائر الصفات، ولا يقولون: العلم هو القدرة، ولا يقولون: غير القدرة.

ويزعمون أن الصفات قائمة باللَّه، وأن اللَّه لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً، وكذلك قوله في الولاية والعداوة والمحبة.

وكان يزعم أن القرآن كلامُ اللَّه غير مخلوق، وقوله في القَدَر كما حكينا عن أهل السنة والحديث، وكذلك قوله في أهل الكبائر، وكذلك قوله في رؤية اللَّه ـ سبحانه! ـ بالأبصار.

وكان يزعم أن البارئ لم يَزَلْ، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق، وأنه على ما لم يزل عليه، وأنه مُسْتَوٍ على عرشه كما قال، وأنه فوق كل شيء.

٢٦٩

ذكر قول زهير الأثَرِيِّ

فأما أصحاب «زهير الأثري» فإن زهيراً كان يقول: إن اللَّه ـ سبحانه! ـ بكل مكان، وإنه ـ مع ذلك ـ مُسْتَوٍ على عرشه، وإنه يُرَى بالأبصار بلا كيف، وإنه موجود الذات بكل مكان، وإنه ليس بجسم، ولا محدودٍ، ولا يجوز عليه الحلولُ والمماسَّة، ويزعم أنه يجيء يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢] بلا كيف.

ويزعم أن القرآن كلامُ اللَّه مُحْدَث، غيرُ مخلوق، وأن القرآن يُوجَدُ في أماكِنَ كثيرة في وقتٍ واحدٍ، وأن إرادة اللَّه ـ سبحانه! ـ ومحبته قائمتان باللَّه.

ويقول بالاستثناء كما يقول أصحاب الاستثناء من المرجئة الذين حكينا قولهم في الوعيد، ويقول في القَدَر بقول المعتزلة.

ويزعم هو وسائر المرجئة أن الفُسَّاقَ من أهل القبلة مؤمنون بما معهم من

الإيمان، فاسقون بارتكاب الكبائر، وأمرهم إلى اللّه ـ سبحانه! ـ إن شاء عَذَّبهم، وإن شاء عفا عنهم.

٢٧٠

ذكر قول أبي مُعَاذِ التُّومَنِيِّ

وأما «أبو معاذِ التُّومَنِيُّ» فإنه يوافق زهيراً في أكثر أقواله، ويخالفه في القرآن، ويزعم أن كلام اللّه حَدَث غير محدث، ولا مخلوق، وهو قائم باللّه لا في مكان، وكذلك قوله في إرادته ومحبته.

مقالات الإسلاميين

واختلاف المصلّين

تأليف

شيخ أهل السُّنّة والجماعة

الإمام أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري

المتوفى سنة ٣٣٠ هجرية

قدّم له وكتب حواشيه

الأستاذ نعيم زرزور

الجزء الثاني





الحمدُ للَّهِ ربِّ العالمين، وصلاتُه وسلامُه
على إمام المتَّقِين، ولا عُدْوَانَ إلا على الظالمين.

هذا ذكر اختلاف الناس في الدقيق

١

قول المتكلمين في الجسم

اختلف المتكلمون في الجسم ما هو؟ على اثنتي عشرة مقالة:

١ ـ فقال قائلون: الجسم هو: ما احْتَمَلَ الأعْرَاضَ، كالحركَات والسكون، وما أشبه ذلك؛ فلا جِسْمَ إلا ما احتمل الأعراض، ولا ما يحتمل أن تَحُلَّ الأعراضُ فيه إلا جسم.

وزعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ جسم يحتمل الأعراض، وكذلك معنى الجوهر أنه يحتمل الأعراض، وهذا قول «أبي الحسين الصالحي».

وزعم صاحب هذا القول أن الجزء مُحْتَمِلٌ لجميع أجناس الأعراض، غير أن التأليف لا يُسَمَّى حتى يكون تأليفٌ آخر، ولكنَّ أحدهما قد يجوز على الجزء ولا نُسَمِّيه تأليفاً، اتِّبَاعاً للغة.

قالوا: وذلك أن أهل اللغة لم يُجيزوا مماسَّة لا شيء، قالوا: فإنما سُمِّيَ ذلك عند مجامعة الآخَرِ له، وإلّا فحظّه من ذلك قد يَقْدِر اللّه ـ سبحانه ـ أن يُحدثه فيه، وإن لم يكن آخر معه إذا كان يقوم به ولا يقوم بأخيه.

وشبّهوا ذلك بالإنسان يحرّك أسنانه، فإن كان في فِيهِ شيء فذلك مَضْغ، وإن لم يكن في فِيهِ شيءٌ لم يُسَمَّ ذلك مضغاً.

٢ ـ وقال قائلون: الجسم إنما كان جسماً للتأليف والاجتماع، وزعم هؤلاء أن الجزء الذي لا يَتَجَزَّأ إذا جامع جزءاً آخر لا يتجزأ فكل واحد منهما جسمٌ في حال الاجتماع؛ لأنه مؤتلف بالآخر، فإذا افترقا لم يَكُونا ولا واحدٌ منهما جسماً، وهذا قول بعض البغداديين وأظُنّه «عيسى الصوفي».

٣ ـ وقال قائلون: معنى الجسم أنه مُؤْتَلِفٌ، وأقَلّ الأجسام جزءان، ويزعمون أن الجزأين إذا تألّفا فليس كل واحد منهما جسماً، ولكن الجسم هو الجزءان جميعاً، وإنه يستحيل أن يكون التركيبُ في واحد، والواحد يحتمل اللون والطعم والرائحة وجميعَ الأعراض إلا التركيب، وأحسب هذا القول «للإسكافي».

وزعموا أن قول القائل: «يجوز أن يُجمع إليهما ثالثٌ» خطأٌ محال؛ لأن كل واحد منهما مُشغل لصاحبه، وإذا أشغله لم يكن للآخر مكان؛ لأنه إن كان جزءان مكانهما واحد فقد ماسَّ الشيء أكثر من قَدْرِه، ولو جاز ذلك جاز أن تكون الدنيا تدخل في قبضة؛ فلهذا قال: «لا يماسّ الشيء أكثر من قدره»، وهذا قول «أبي بشر صالح بن أبي صالح» وَمَنْ وافقه.

٤ ـ وقال أبو الْهُذَيْل: الجسمُ هو ما له يمين وشمال وظَهْر وبَطْن وأَعْلى وأَسْفَل، وأقَلّ ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدها يمين، والآخر شمال، وأحدها ظهر، والآخر بطن، وأحدها أعلى، والآخر أسفل، وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماسّ ستة أمثالِهِ، وإنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسَّة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه الستة الأجزاء، فإذا اجتمعت فهي الجسم، وحينئذٍ يحتمل ما وصفنا.

٥ ـ وزعم بعض المتكلمين أن الجزأين اللّذَيْن لا يتجزءان يحلّهما جميعاً التأليف، وأن التأليف الواحد يكون في مكانين، وهذا قول «الجُبَّائي».

٦ ـ وقال معمَّر: الجسمُ هو الطويلُ العريضُ العميقُ، وأقَلّ الأجسام ثمانية أجزاء، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، وهي تفعلها بإيجاب الطَّبْع، وإن كل جزء يفعل في نفسه ما يحلّه من الأعراض، وزعم أنه إذا انضمّ جزءٌ إلى جزءٍ حدث طُول، وأن العَرْض يكون بانضمام جزأين إليهما، وأن العُمْق يحدث بأن يُطْبق على أربعة أجزاء أربعةُ أجزاء، فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً.

٧ ـ وقال هشام بن عمرو الفُوَطي: إن الجسم ستة وثلاثون جزءاً لا يتجزأ، وذلك أن جعله ستة أركان وجعل كل ركن منه ستة أجزاء؛ فالذي قال أبو الهذيل: إنه جزءٌ، جعله هشام ركناً، وزعم أن الأجزاء لا تجوز عليها المُمَاسة، وأن المماسَّات للأرْكان، وأن الأركان التي كل ركن منها ستة أجزاء ليست الستة الأجزاء مماسَّة ولا مباينةً، ولا يجوز ذلك إلَّا على الأركان، فإذا كان كذلك

فهو محتمل لجميع الأعراض من اللون والطعم والرائحة والخشونة واللين والبرودة، وما أشبه ذلك.

٨ ـ وقال قائلون: الجسم الذي سماه أهل اللغة جسماً هو ما كان طويلاً عريضاً عميقاً، ولم يُحدّدوا في ذلك عدداً من الأجزاء، وإن كان لأجزاء الجسم عدد معلوم.

٩ ـ وقال هشام بن الحكم: معنى الجسم أنه موجود، وكان يقول: إنما أريد بقولي جسمٌ أنه موجود، وأنه شيءٌ، وأنه قائم بنفسه.

١٠ ـ وقال النَّظّام: الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس لأجزائه عدد يُوقف عليه، وإنه لا نِصْفَ إلا وله نِصْفٌ، ولا جزء إلا وله جزء، وكانت الفلاسفة تجعل حدّ الجسم أنه العريض العميق.

١١ ـ وقال عباد بن سليمان: الجسم هو الجوهر والأعراض التي لا ينفكُّ منها، وما كان قد ينفك منها من الأعراض فليس ذلك من الجسم، بل ذلك غيرُ الجسم، وكان يقول: الجسم هو المكان، ويعتلّ في البارئ تعالى أنه ليس بجسم بأنه لو كان جسماً لكان مكاناً، ويعتلّ أيضاً بأنه لو كان جسماً لكان له نصف.

١٢ ـ وقال ضِرَار بن عمرو: الجسم أعراض أُلّفت وجُمِعت فقامت وثبتت، فصارت جسماً يحتمل الأعراض إذا حلّ والتغييرَ من حال إلى حال، وتلك الأعراض هي ما لا تخلو الأجسام منه أو من ضدّه، نحو الحياة والموت اللذين لا يخلو الجسم من واحد منهما، والألوان والطعوم التي لا ينفك من واحد من جنسها، وكذلك الزنة كالثقل والخفّة، وكذلك الخشونة واللين، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، وكذلك الصمد.

فأما ما ينفك منه ومن ضده فليس ببعض له عنده، وذلك كالقدرة والألم والعلم والجهل.

وليس يجوز عنده أن تجتمع هذه الأعراض وتصير أجساداً بعد وجودها، ومحال أن يُفعل بها ذلك إلا في حال ابتدائها؛ لأنها لا تخرج إلى الوجود إلا مجتمعةً، وقد يمكن أن تجتمع عنده كلها وهي موجودة، ومحال أن تفترق كلها وهي موجودة؛ لأنها لو افترقت مع الوجود لكان اللون موجوداً لا لمُلَوَّنٍ، والحياة موجودةً لا لِحَيٍّ؛ فإذا قلت له: فليس يجوز على هذا القياس عليها الافتراقُ؟ قال مرةً: افتراقها فناؤها، وقال مرةً: الافتراق يجوز على الجسمين، فأما أبعاض الجسم مع الوجُود فلا.

وقد يجوز عنده أن يفنى بعض الجسم وهو موجُود على أن يُجعل مكانه

ضدُّه، فإن لم يختلف الضدَّان يَفْنَى مع البعض، وليس يجوز عنده أن يفنى الأكثر ولا النصف على هذه الشّريطة؛ لأن الحكم فيما زعم للأغلب، فإذا كان الأغلب باقياً كانت سِمَةُ الجسم باقية، وإذا ارتفع الأغلب لم تبق السِّمَةُ على الأقلّ، وقد يجوز عنده أن يُفني اللّه بعضه ويُحدث ضده وهو متحرك؛ فيكون الكل الذي منه البعض الحادث في حال وجود الحركة متحركاً بتلك الحركة، وكذلك لو كان ساكناً، ومحالٌ أن تقع الحركة عنده على شيء من الأعراض، وإنما تقع على الجسم الذي هو أعراض مجتمعة.

١٣ ـ وزعم سليمان بن جرير أن الاستطاعة هي أحد أبعاض الجسم كاللون والطعم، وأنها مجاورة للجسم[١].





الاختلاف في الجوهر ومعناه

واختلف الناسُ في الجوهر، وفي معناه، على أربعة أقاويلَ:

١ ـ فقالت النصارى: الجوهر هو القائم بذاته، وكل قائم بذاته فجوهر، وكل جوهر فقائم بذاته.

٢ ـ وقال بعض المُتَفَلْسِفة: الجوهر هو القائم بالذات القابلُ للمتضادَّات.

٣ ـ وقال قائلون: الجوهر ما إذا وُجد كان حاملاً للأعراض.

وزعم صاحب هذا القَوْلِ أن الجواهر جواهر بأنفسها، وأنها تُعلم جواهر قبل أن تكون.

والقائل بهذا القول هو «الْجُبَّائي».

٤ ـ وقال «الصالحي»: الجوهر هو ما احتمل الأعراض، وقد يجوز عنده أن يُوجَد الْجوهر ولا يخلق اللّه فيه عَرَضاً، ولا يكون محلاً للأعراض إلا أنه محتمل لها.



قولهم في الجواهر

واختلفوا في الجواهر: هل هي كلها أجسام، أو قد يجوز وجود جواهر ليست بأجسام؟ على ثلاثة أقاويل:

---

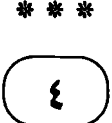
(١) ذكر المؤلف أن عدد المقالات هو اثنتا عشرة مقالة، ويبدو أن هذه زائدة عليها.

١ ـ فقال قائلون: ليس كل جوهر جسماً، والجوهر الواحد الذي لا ينقسم محال أن يكون جسماً؛ لأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وليس الجوهر الواحد كذلك، وهذا قول أبي الهذيل ومعمَّر، وإلى هذا القول يذهب «الْجُبَّائي».

٢ ـ وقال قائلون: لا جوهر إلا جسم، وهذا قول «الصالحي».

٣ ـ وقال قائلون: الجواهر على ضربين: جواهر مركَّبة، وجواهر بَسيطة غير مركبة، فما ليس بمركب من الجواهر فليس بجسم، وما هو مركب منها فجسم.

* * *



هل الجواهر جنس واحد

واختلف الناس: هل الجواهر جنس واحد؟ وهل جوهر العالم جوهر واحد؟ على سبعة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: جوهر العالم جوْهَرٌ واحد، وإن الجواهر إنما تختلف وتتفق بما فيها من الأعراض، وكذلك تَغَايُرُهَا بالأعراض إنما تتغاير بغيريّةٍ يجوز ارتفاعها؛ فتكون الجواهر عيناً واحدة شيئاً واحداً، وهذا قول أصحاب أرسطاطاليس.

٢ ـ وقال قائلون: الجواهر على جنس واحد، وهي بأنفسها جواهر، وهي متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها، وليست تختلف في الحقيقة، والقائل بهذا هو الْجُبَّائي.

٣ ـ وقال قائلون: الجوهر جنسان مختلفان: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وإنهما متضادان، وإن النور كله جنس واحد، والظلام كله جنس واحد، وهم أهل التثنية، وذُكر عن بعضهم أن كل واحد منهما خمسة أجناس من سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة.

٤ ـ وقال قائلون: الجواهر ثلاثة أجناس مختلفة، وهم «المرقونية».

٥ ـ وقال بعضهم: الجواهر أربعة أجناس متضادة من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة، وهم أصحاب الطبائع.

٦ ـ وقال بعضهم: الجواهر خمسة أجناس متضادَّة: أربع طبائع، وروح.

٧ ـ وقال قائلون: الجواهر أجناس متضادة، منها بياض، ومنها سواد وصفرة وحمرة وخضرة، ومنها حرارة ومنها برودة، ومنها حلاوة ومنها حموضة، ومنها روائح، ومنها طعوم، ومنها رُطُوبة ومنها يُبُوسة، ومنها صُوَر، ومنها أرواح، وكان يقول: الحيوان كله جنس واحد، وهذا قول النَّظَّام.

* * *

(٥)

الاختلاف فيما يجوز على الجواهر

واختلفوا في الجواهر: هل يجوز على جميعها ما يجوز على بعضها؟ وهل يجوز أن يحلَّ الجوهر الواحد ما يجوز أن يحل الجواهر جميعها؟ وهل يجوز وجودُها ولا أعْرَاضَ فيها أم يستحيل ذلك؟

١ ـ فقال قائلون: يجوز على الواحد من الجواهر ما يجوز على جميعها من الأعراض: من الحياة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر. وأجازوا حُلوُلَ ذلك أجْمَعَ في الجزء الذي لا يتجزأ إذا كان منفرداً، وأجازوا حُلُولَ القدرة والعلم والسمع والبصر مع الموت، ومنعوا حلولَ الحياة مع الموت في وقتٍ واحدٍ، قالوا: لأن الحياة تضاد الموت، ولا تضاد القدرةُ الموتَ؛ لأن القدرة لو ضادت الموت لضاد العجز الحياة؛ لأن ما ضاد شيئاً عندهم فضدُّه مضادٌّ لضده، وزعموا أن الإدراك جائز كونُه عندهم مع العمى، ومنعوا كَوْنَ البصر مع العمى؛ لأن البصر عندهم مُضَادٌّ للعمى، وزعموا أن الحياة لا تضاد الْجَمَادِيَّة، وأنه جائز أن يخلق اللّٰه مع الجمادية حياةً.

وجَوَّزوا أن يُعَرّي اللّٰه الجواهر من الأعراض وأن يخلقها لا أعراض فيها، والقائلون بهذا القول أصحابُ أبي الحسين الصالحي، وكان أبو الحسين يذهب إلى هذا القول، وجوز أبو الحسين الصالحي أن يجمع اللّٰه بين الحجَرِ الثقيل والجوِّ أوقاتاً كثيرة، ولا يخلق هبوطاً ولا ضد الهبوط، وأن يجمع بين القطن والنار، وهما على ما هما عليه، ولا يخلق إحراقاً ولا ضد الإحراق، وأن يجمع بين البصر الصحيح والمرئيِّ مع عدم الآفات ولا يخلق إدراكاً ولا ضدَّ الإدراك، وأحالوا أن يجمع اللّٰه بين المتضادات، وجوزوا أن يعدم اللّٰه قدرة الإنسان مع وجود حياته؛ فيكون حيًّا غير قادر، وأن يُفْنِيَ حياتَه مع وجود قدرته وعلمه؛ فيكون عالماً قادراً ميتاً، وجوزوا أن يرفع اللّٰه تعالى ثقل السموات والأرضين من غير أن ينقص شيئاً من أجزائهما حتى يكونا أخَفَّ من ريشةٍ، وأحال أن يوجد اللّٰه تعالى أعراضاً لا في

مكان، وأحال أن يفني اللَّه قدرة الإنسان مع وجود فعله؛ فيكون فاعلاً بقدرة وهي معدومة.

٢ ـ وقال قائلون: لا يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الأجسام، ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن، ولا أن ينفرد ولا أن يُمَاس، ولا أن يجامع ولا أن يفارق، وهذا قول هشام، وعبادٍ، وأحال عبّاد أن يوجَد حي لا قادر، وأن يوجد الجسم مع عدم الأعراض كلها، وأحال أن يوجد الفعل من الإنسان مع العجز بقدرة وقد عُدمت.

٣ ـ وقال قائلون: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون، وما يتولد عنهما من المجامعة والمفارقة وسائر ما يتولد عنهما مما يفعل الآدميون كهيئته، فأما الألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت وما أشبه ذلك فلا يجوز حلوله في الجوهر، ولا يجوز حلول ذلك إلا في الأجسام، وأن الجسم إذا تحرك ففي جميع أجزائه حركة واحدة تنقسم على الأجزاء، وأحال قائلو هذا القول أن يُعري اللَّه الجوهر من الأعراض، والقائل بهذا القول أبو الهذيل، وكان يقول: إن الإدراك يحل في القلب لا في العين، وهو علم الاضطرار.

٤ ـ وقال قائلون: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم من الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة إذا انفرد، وأحالوا حلول القدرة والعلم والحياة فيه إذا انفرد، وجوزوا أن يخلق اللَّه حياً لا قدرة فيه، وأحالوا تَعَرِّيَ الجوهر من الأعراض، والقائل بهذا القول «محمد بن عبد الوهاب الجبائي».

٥ ـ وأحال سائر أهل الكلام ـ غير صالح والصالحي ـ أن يجمع اللَّه بين العلم والقدرة، والموت والجَمَادية، والحياة والقدرة.

فأما الجمعُ بين الحجر الثقيل والجوِّ أوقاتاً كثيرة من غير أن يخلقَ انحداراً وهبوطاً، بل يحدث سكوناً، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراقاً بل يحدث ضد ذلك؛ فقد جوز ذلك أبو الهذيل والجبائي وكثير من أهل الكلام، وغلا أبو الهذيل في هذا الباب غلواً كبيراً، حتى جوز اجتماع الفعل المباشر والموت واجتماع الإدراك والعمى، واجتماع الخرس الذي هو منع عجز عن الكلام مع الكلام، وجوز وجود أقل قليل من المشي مع الزَّمَانة، كما جوز وجود أقل قليل من الكلام مع الخرس؛ ولم يجوز وجودِ العلم مع الموت، ولا جوز وجود القدرة مع الموت، ولا جوز وجود الإدراك مع الموت.

١ ـ فقال أبو الهذيل: إن الجسم يجوز أن يُفَرقه اللَّه ـ سبحانه ـ ويُبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عُمْقَ له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ.

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد، وأن يماسّ ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره، وأن يُفرده اللَّه فتراه العيون، ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له، ولم يُجِزْ عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال: لا يجوز ذلك إلا للجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا.

وكان الجبَّائي يثبت الجزء الذي لا يتجزأ، ويقول: إنه يلقى بنفسه ستة أمثاله، ويجيز عليه الحركة والسكون، واللون، والكَوْن، والمماسّة، والطعم، والرائحة، إذا كان منفرداً، ويُنكر أن يحله طول أو تأليف وهو منفرد، أو يحله علم أو قدرة أو حياة وهو منفرد.

وكان أبو الهذيل ينكر أن يكون الجسم طويلاً أو عريضاً أو عميقاً مؤتلفاً، ويقول: إنه يجتمع شيئان ليس كلُّ واحدٍ منهما طويلاً، فيكون طويلاً واحداً.

٢ ـ وقال هشام الفُوَطي بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ، غير أنه لم يُجِزْ عليه أن يماسَّ أو يباين أو يُرَى، وأجاز على أركان الجسم ذلك، والركن ستة أجزاء عنده، والجسم من ستة أركان، وقد حكينا ذلك فيما تقدم عند وصفنا أقاويل الناس في الجسم.

٣ ـ وحكى النظّام في كتابه «الجزء» أن زاعمين زعموا أن الجزء الذي لا يتجزأ شيء لا طول له ولا عرض ولا عُمقَ، وليس بذي جهات، ولا مما يشغل الأماكن، ولا مما يسكن ولا مما يتحرك، ولا يجوز عليه أن ينفرد، وهذا القول يذهب إليه عباد بن سليمان، ويقول: إن الجزء لا يجوز عليه الحركة والسكون والكَوْن والإشغال للأماكن، وليس بذي جهات، ولا يجوز عليه الانفراد، ويقول: معنى الجزء أن له نصفاً، وأن النصف له النص.

٤ ـ وحكى النظام أن قائلين قالوا: إن الجزء له جهة واحدة، كنحو ما يظهر من الأشياء، وَهي الصفحة التي تلقاك منها.

٥ ـ وَحكى النظام أيضاً أن قائلين قالوا: الجزء له ست جهات هي أعراض فيه،

وهي غيره، وهو لا يتجزأ، وأعراضه غيره، وعليه وقع العدد، وهو لا يتجزأ من جهاته الأعلى والأسفل واليمين والشمال وَالقُدَّام والخَلْف.

٦ ـ وحكى أن آخرين قالوا: إن الجزء قائم إلا أنه لا يقوم بنفسه، ولا يقوم بشيء من الأشياء أقلَّ من ثمانية أجزاء لا تتجزأ، فمن سأل عن جزء منها فإنما يسأل عن أفراده، وهو لا ينفرد، ولكنه يُعلم، والكلام على الثمانية، وذلك أن الثمانية لها طول وعرض وعمق؛ فالطولُ جزءان: والطول إلى الطول بَسيط له طول وعرض، والبسيط إلى البسيط جهة لها طول وعرض وعمق.

٧ ـ وحكي أن آخرين قالوا: تتجزأ الأجزاء حتى تنتهي إلى جُزأين، فإذا هِئْتَ[1] لقطعهما أفناهما القطع، وإن توهمت واحداً منهما لم تجده في وَهْمِكَ، ومتى فرقت بينهما بالوهم وغير ذلك لم تجد إلا فناءهما ـ هذا آخر ما حكاه «النّظام».

٨ ـ وقال صالح قبّة بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ، وأحال أن يلقى الجزء ستة أمثالِهِ أو مثليه.

وقال: يستحيل أن يلقى الجزء الواحد جزأين، وجوز أن يحله جميع الأعراض إلا التركيب وحده.

٩ ـ وجوّز أبو الحسين الصالحي على الجزء الذي لا يتجزأ الأعراض كلها، وأنه قد يحله المعنى الذي إذا جامع غيره سُمّي المعنى تركيباً، ولكن لا تسمّيه تركيباً اتباعاً للغة.

١٠ ـ وزعم ضِرار وحفص الفرد والحسين النجار أن الأجزاء هي اللون وَالطعم والحر والبرد والخشونة واللين، وهذه الأشياء المجتمعة هي الجسم، وليس للأجزاء معنًى غير هذه الأشياء، وإن أقلَّ ما يوجد من الأجزاء عشرة أجزاء، وهو أقل قليل الجسم، وإن هذه الأشياء متجاورة ألْطَفَ مجاورة، وأنكروا المداخلة.

١١ ـ وقال معمر: إن الإنسان جزءٌ لا يتجزأ، وأجاز أن يحل فيه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، ولم يجز أن يحل فيه المماسة والمباينة والحركة والسكون واللون والطعم والرائحة.

١٢ ـ وقال النّظام: لا جزء إلا وله جزءٌ، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزءَ جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزُّؤ.

---

(١) هئت: هئت لك: رُويت عن ابن عباس (رضي الله عنه) بالهمز وكسر الراء؛ من الهيئة، كأنها قالت: تهيأت لك، وهيت لك: أقبِل.

١٣ ـ وقال بعض المتفلسفة: إن الجزء يتجزأ، ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية.

١٤ ـ وشك شاكون فقالوا: لا ندري أيتجزأ الجزء أم لا يتجزأ؟

١٥ ـ وقال قائلون ممن أثبت الجزء الذي لا يتجزأ: للجزء طول في نفسه يَقْدِره، ولولا ذلك لم يجز أن يكون الجسم طويلاً أبداً؛ لأنه إذا جمع بين ما لا طول له وبين ما لا طول له لم يحدث له طولٌ أبداً.





هل يجوز أن يحلَّ الجسمَ الواحدَ حركتان؟

واختلفوا في الجزءِ الواحد: هل يجوز أن يحلّه حركتان أم لا؟ وهل يجوز أن يحله لونان وقوتان أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز أن يحل الجزءَ الواحدَ حركتان، وهذا قول «أبي الهُذَيل» وأكثر من يثبت الجزء الذي لا يتجزأ.

٢ ـ وقال قائلون: الجزء الواحد قد يجوز أن يحله حركتان، وذلك إذا دفع الحجر دافعان حَلَّ كُلَّ جزء منه حركتان معاً، والقائل بهذا القول هو «الْجُبّائي».

٣ ـ وقال أبو الهذيل: إنها حركة واحدة تنقسم على الفاعلين، فهي حركة واحدة لأجزاء كثيرة فعلان متغايران، وزعم أن الأعراض تنقسم بالمكان أو بالزمان أو بالفاعِلينَ؛ فزعم أن حركة الجسم تنقسم على عدد أجزائه، وكذلك لونه، فما حل هذا الجزء من الحركة غيرُ ما حل الجزءَ الآخَرَ، وأن الحركة تنقسم بالزمان فيكون ما وُجد في هذا الزمان غير ما يوجد في الآخر، وإن الحركة تنقسم بالفاعِلِين فيكون فعلُ هذا الفاعل غيرَ فعل الفاعل الآخر.

٤ ـ وأنكر «الجبّائي» وغيره من أهل النظر أن تكون الحركة الواحدة تنقسم أو تتجزّأ أو أن تتبعض، أو أن يكون حركة أو لون أو قوة لأحد الأشياء، وقال: إن الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك، في كل جزء حركة، وكذلك قوله في اللون وفي سائر الأعراض.

٥ ـ وقد أنكر قومٌ أن يحل الجزءَ الواحدَ حركتان وطولان؟ وجوّزوا أن يحله لونان، منهم الإسكافي، وجوز الإسكافي أن يحل الجزء الذي لا يتجزأ لونان وقوتان، حتى جوّز أن يحل الجزء الذي لا يتجزأ لَوْنُ السماء بكمالها.

٦ - وقال قائلون: قد يجوز أن يحله لونان وقوتان، على ما يحتمل، فأما لون السماء فلا يحتمله.

٧ - وقال قائلون: محال أن يكون عَرَضَانِ في موضع واحد، وهما في الجسم على المجاورة، وزعموا أن القوة والحركة عَرَضانِ في موضع واحد.

٨ - وقال قائلون: لا يجوز أن يحل الجزء الواحد حركتان، ولا يجوز أَن يُحله لونان، وكذلك قالوا في سائر الأعراض، ولا يجوز أَن يحل الجزءَ الواحدَ الذي لا يتجزأ من جنس واحد عرضان.

٩ - وقال قائلون: يجوز أَن يحل الجزءَ الواحدَ قدرتان على مقدور واحد، وأَنكر ذلك غيرهم.

١٠ - وقال عباد بن سليمان: إنه قد يجوز أَن يجتمع في الجسم أَلَمَان ولَذَّتانِ، وإنه قد يجوز أن يحله تأليفان وأَكثر من ذلك، فيكون هو بأحدهما مؤلفاً مع غيره وبالآخر مؤلفاً مع غيره.

١١ - وأَنكر قوم أَن يحل الجزء الواحد عرضان.

* * *



قولهم في الطَّفْرة؟

واختلف الناس في الطّفْرَة[1]:

١ - فزعم النّظام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطَّفْرَة، واعْتَلَّ في ذلك بأشْيَاء منها الدُّوَّامة: يتحرك أعلاها أكثر من حركة أسفلها، ويقطع الحزّ أَكْثَرَ مما يقطع أسفلها وقُطْبُها، قال: وإنما ذلك لأن أعلاها يماسُّ أشياء لم يكن حَاذَى ما قبلها.

٢ - وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم «أبو الهذيل» وغيرُه، وأحالوا أن يصير الجسم إلى مكانٍ لم يمرّ بما قبله، وقالوا: هذا محال لا يصح.

وقالوا: إن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك، وإن للفرس في حال سيره وقفاتٍ خفيةً وفي شدَّة عَدْوِه مع وضع رجله ورَفعها، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه، وكذلك للحجر في حال انحداره وقفات خفية بها كان أبْطَأَ من

(١) عن الطفرة: انظر: الفَرق بين الفِرق: ٩٨، الملل والنحل: ١/ ٤٧ ـ ٤٨.

حجر آخر أثقلَ منه أُرْسِلَ معه، وقد أنكر كثير من أهل النظر أن تكون للحجر في حال انحداره وقفات، من الفلاسفة وغيرهم، وقالوا: إن الحجرين إذا أرْسِلَا سبقَ أثقلُهما؛ لأن أخف الحجرين يعترض له من الآفات أكثرُ مما يعترض على الحجر الأثقل فيتحرك في جهة اليمين والشمال والقُدَّام والخلف، ويقطع الحجر الآخر في حال العوائق التي تلحق هذا الحجر في جهة الانحدار فيكون هذا أسرع.

٣ ـ وكان «الجبّائي» يقول: إن للحجر في حال انحداره وقفاتٍ، وكان يقول: إن القوس الموتّرة فيها حركات خفيّة، وكذلك الحائط المبني، وتلك الحركات هي التي تولّد وقوعَ الحائطِ، والحركات التي في القوس والوتَرِ هي التي يتولّد عنها انقطاعُ الوَتَر.

* * *

١٠

قولهم في الجسم هل يتحرك بحركة مكانه؟

واختلف المتكلمون في الجسم يكون ملازماً لمكانِهِ ومكانُه سائر متحرك: هل الجسم المُلَازم لذلك المكان متحرك أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم كثير من المتكلمين منهم «الجبّائي» وغيره أن الجسم إذا كان مكانُه متحركاً فهو متحرك، وهذه حركةٌ لا عن شيء، وجوّزوا أن يتحرك المتحركُ لا عن شيء ولا إلى شيء، وأن يحرك اللّٰه ـ سبحانه ـ العالَم لا في شيء.

وقد كان «أبو الهذيل» يقول: يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شيء، ولا إلى شيء.

٢ ـ وقال قائلون: إذا تحرك مكانُ الشيء والشيء لازم لمكان واحدٍ فهو ساكن غير متحرك، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء.

وكان «النظّام» ممن يُحِيلُ أن يتحرك المتحرك في شيء ولا إلى شيء.

* * *

١١

هل يتحرك الجسم ضدَّ حركة مكانه؟

واختلفوا: هل يجوز أن يتحرك الشيء في حالِ حركةِ مكانِهِ فيكون يقطع مكاناً ويتحرك إلى مكان آخر ومكانُه متحركٌ؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز ذلك؛ لأنه إذا تحرك مكانُه نحو بغدادَ فتحرك هو في

ذلك الوقت نحو البصرة وجب أن يكون متحركاً في جهتين في وقت واحد، وذلك محال، وهؤلاء هم الذين قالوا: إن الشيء إذا تحرك مكانُه فهو متحرك.

٢ - وقال قائلون: ذلك جائز؛ لأنه ليس إذا تحرك مكانُه كان متحركاً، بل يكون مكانه متحركاً وهو ساكن.

* * *

١٢

هل يكون الساكن متحركاً؟

واختلف المتكلمون: هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً على وجه من الوجوه؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: لا يجوز ذلك.

٢ - وقال قائلون: ذلك جائز، وذلك أن الصفحة العليا من رأس ابن آدم إذا أزال الإنسان رأسَه عما كان يُمَاسُّه من الجو وماسَّ شيئاً آخر فهي متحركة لمماسَّتها شيئاً من الجو بعد شيء، وهي ساكنة على الصفحة الثانية التي تحتها؛ فهي متحركة عن شيء وساكنة على شيء آخر، وهذا زعم لا يتناقض، كما لا يتناقض أن تكون مماسّة لشيء مفارقة لشيء آخر في وقت واحد، ويتناقض أن تكون ساكنة على شيء متحركة عن ذلك الشيء في وقت واحد، كما يتناقض أن تكون مماسة لشيء مفارقة لذلك الشيء في وقت واحد.

* * *

١٣

هل الأجسام كلها متحركة؟

واختلفوا: هل الأجسام كلها متحركة، أم كلها ساكنة، أم كيف القول في ذلك؟ على مقالات:

١ - فقال «النظَّام»: الأجسام كلها متحركة[١]، والحركة حركتان: حركة اعتماد، وحركة نُقْلةٍ؛ فهي كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة، والحركات هي الكَوْنُ، لا غير ذلك.

---

(١) الفرق بين الفرق: ٩٧، الملل والنحل: ١/ ٤٧.

وقرأت في كتاب يضاف إليه أنه قال: لا أدري ما السكون إلا أنّ يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين: أي تحرك فيه وقتين، وزعم أن الأجسام في حال خلق اللّه ـ سبحانه ـ لها متحركةٌ حركَةَ اعتمادٍ.

٢ ـ وال بعض المتفلسفة: الجسم في حالِ ما خلقه اللّه ـ سبحانه ـ يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود.

٣ ـ وقال «معمر»: الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، ومتحركة على اللغة، والسكون هو الكَوْنُ لا غير ذلك، والجسم في حال خلق اللّه له ساكن.

٤ ـ وقال «أبو الهذيل»: الأجسام قد تتحرك في الحقيقة، وتسكن في الحقيقة، والحركة والسكون هما غير الكَوْن، والجسم في حال خلق اللّه ـ سبحانه ـ له لا ساكن ولا متحرك.

٥ ـ وقال «الجبّائي»: إن الحركات والسكون أكْوَانٌ للجسم، والجسم في حال خلق اللّه له ساكن.

٦ ـ وكان «عباد» يقول: إن الحركات والسكون مماسات، والجسم في حال خلق اللّه له ساكن.

وأبى كثيرٌ من أهل النظر أن تكون الأكوان مماسات، وقالوا: إنها غير مماسات.

* * *



قولهم في وقوف الأرض

واختلفوا في وقوف الأرض:

١ ـ فقال قائلون من أهل التوحيد منهم «أبو الهذيل» وغيره: إن اللّه ـ سبحانه ـ سكّنها، وسكن العالم، وجعلها واقفة لا على شيء.

٢ ـ وقال قائلون: خلق اللّه ـ سبحانه ـ تحت العالم جسماً صَعاداً، من طبعه الصُّعُود، فعمَلُ ذلك الجسم في الصعود كعمل العالم في الهبُوط، فلما اعتدل ذلك وتَقَاوَمَ وقَفَ العالم، ووقفت الأرض.

٣ ـ وقال قائلون: إن اللّه ـ سبحانه ـ يخلقِ تحت الأرض في كل وقت جسماً ثم يُفْنِيه في الوقت الثاني، ويخلق في حال فَنَائه جسماً آخر؛ فتكون الأرض واقفة

على ذلك الجسم، وليس يجوز أن يَهْوِيَ ذلك الجسمُ في حال حدوثه، ولا يحتاج إلى مكان يُقلّه؛ لأن الشيءَ يستحيل أن يتحرك في حال حدوثه ويسكن.

٤ ـ وقال قائلون: إنّ اللّه ـ سبحانه ـ خلق الأرض من جسمين: أحدهما ثقيل، والآخر خفيف على الاعتدال؛ فوقفت الأرض لذلك.

وقد ذكرنا قول المتقدمين في ذلك في الموضع الذي وصفنا فيه قول الناس في الفلك وفي وقوف الأرض في كتاب «مقالات الملحدين».

* * *

١٥

هل تكون الحركة سكوناً أم لا؟

واختلف الناس في الحركة: هل تكون سكوناً أم لا؟

١ ـ فقال أكثر أهل النظر: ذلك لا يجوز.

٢ ـ وقال قائلون: إذا صار الجسم إلى المكان فبقي فيه وقتين صارت حركته سكوناً.

* * *

١٦

قولهم في المداخلة والمكامنة والمجاورة؟

واختلف الناس في المداخلة والمكامنة والمجاورة[١].

١ ـ فقال «إبراهيم النظّام»: إن كل شيء قد يداخِل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحرّ والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد.

وزعم أن الخفيف قد يُدَاخل الثقيل، وربّ خفيف أقل كَيْلاً من ثقيل، وأكثر قوة منه، فإذا داخله شَغَله، يعني أن القليلَ الكَيْل الكثيرَ القوة يشغل الكثير الكيل الثقيل القوة.

وزعم أن اللون يُدَاخل الطعم والرائحة، وأنها أجسام.

---

(١) الانتصار: ٥١ ـ ٥٢ الفَرْق بين الفِرَق: ١٠٠، الملل والنحل: ١/٤٨.
وعن الكمون: انظر كتاب الحيوان للجاحظ (طبعة المطبعة المصرية ١٣٢٤هـ) ٥/٢ ـ ٩.

ومعنى المداخلة: أن يكون حيز أحدِ الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر، وسنذكر قوله في الإنسان.

٢ ـ وقد أنكر الناس جميعاً أن يكون جسمان في موضع واحد في حين واحد، وأنكر ذلك جميعُ المختلفين من أهل الصلاة ومن قال بقَوْله.

٣ ـ وقال أهل التثنية: إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي أثبتها «إبراهيم».

٤ ـ وقال «ضرار»: إن الجسم من أشياء مجتمعة على المجاورة؛ فتجاورت ألطَفَ المجاورة، وأنكر المداخلة، وأن يكون شيئان في مكان واحد، عَرَضَانِ أو جسمان.

٥ ـ وقال أكثر أهل النظر: إنه قد يكون عَرَضَانِ في مكان واحد، ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد؛ منهم «أبو الهذيل» وغيره.

٦ ـ وحكى «زرقان» أن «ضرار بن عمرو» قال: الأشياء منها كَوَامِنُ ومنها غير كوامن؛ فأما اللواتي هُنّ كوامن فمثل الزيت في الزيتون والدهن في السمسم والعصير في العنب، وكل هذا على غير المداخلة التي أثبتها إبراهيم، وأما اللواتي ليست بكوامن فالنار في الحجر وما أشبه ذلك ومحال أن تكون النار في الحجر إلا وهي محرقة له، فلما رأيناها غيرَ محرقة له علمنا أنه لا نار فيه.

٧ ـ وقد قال كثير من أهل النظر: إن النار في الحجر كامنة، حتى زعم أنها في الحطب كامنة، منهم «الإسكافيُّ» وغيرُه.

٨ ـ وحكى «زرقان» أن «أبا بكر الأصمّ» قال: ليس في العالم شيء كامن في شيء مما قالوا.

٩ ـ وقال «أبو الهذيل» و«إبراهيم» و«معمر» و«هشام بن الحكم» و«بشر بن المعتمر»: الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر.

١٠ ـ وقال كثير من الملحدين: إن الألوان والطعوم والأراييح كامنة في الأرض والماء والهواء، ثم يَظْهَرْنَ في البُسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض، وشبهوا ذلك بحبة زعفران قُذفت في نعارة[١] ماء ثم غُذي بأشكالها فتظهر.

* * *

(١) نعّارة: رجل نعار في الفتن: خرّاج فيها سعّاء. لا يراد به الصوت وإنما يراد به الحركة. والنعار أيضاً: العاصي. وامرأة نعّارة: صخابة فاحشة. الجرح النعّار: الذي لا يرقأ.

١٧

قولهم في الإنسان ما هو؟

واختلف الناس في الإنسان: ما هو؟

١ - فقال «أبو الهذيل»: الإنسان هو الشخصُ الظاهر المرئيُّ الذي له يَدَان ورجلان.

وحُكي أن «أبا الهذيل» كان لا يجعل شَعْرَ الإنسان وظُفْرَه من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان.

٢ - وحُكي أن قوماً قالوا: إن البَدَنَ هو الإنسان، وأعراضه ليست منه، وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعراض.

٣ - وقال «بشر بن المعتمر»: الإنسان جَسَدٌ وروح، وإنهما جميعاً إنسان وإن الفَعّال هو الإنسان الذي هو جسد وروح.

٤ - وكان «أبو الهذيل» لا يقول: إن كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد، ولا أنه فاعل مع غيره، ولكنه يقول: الفاعل هو هذه الأبعاض.

٥ - وقال «ضِرَار بن عمرو»: الإنسان من أشياء كثيرة: لون، وطعم، ورائحة، وقوة، وما أشبه ذلك، وإنها الإنسان إذا اجتمعت، وليس هاهنا جوهر غيرها.

٦ - وأنكر «حسين النجار» أن تكون القوة بعض الإنسان، وأنكر ذلك أكثر أهل النظر.

٧ - وقال «عبَّاد بن سليمان»: الإنسان معناه أنه بَشَرٌ، فمعنى إنسان معنى بَشَر، ومعنى بشر معنى إنسان في حقيقة القياس، وزعم أن الإنسان جواهر وأعراض.

٨ - وقال «برغوث»: إن الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك، وإن الإنسان إذا تحرك بعضُه وسكن بعضه فعلِ البعض الساكن الحركة لا مِنْ جهة ما فعله المتحرك، وفعل البعضُ المتحركُ السكونَ لا من جهة ما فعله الساكن، وإن كل بعض من أبعاض الإنسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر.

٩ - وحكى «زرقان» أن «هشام بن الحكم» قال: الإنسان اسمٌ لمعنيين لبدن وروحِ، فالبدن مَوَات، والروح هي الفاعلة الحساسة الدرَّاكة دون الجَسد، وهو نور من الأنوار.

١٠ ـ وقال «أبو بكر الأصم»: الإنسان هو الذي يُرَى، وهو شيء واحد لا روح له، وهو جوهر واحد، ونَفَى إلا ما كان محسوساً مُدْركاً.

١١ ـ وقال «النظام»: الإنسان هو الروح[1]، ولكنها مُدَاخلة للبدن مشابكة له، وإن كل هذا في كل هذا، وإن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له.

وحكى «زرقان» عنه أن الروح هي الحسَّاسة الدرّاكة، وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة.

١٢ ـ وقال «معمّر»: الإنسان جزء لا يتجزأ[2]، وهو المدبر في العالم، والبدن الظاهر آلة له، وليس هو في مكان في الحقيقة، ولا يماسّ شيئاً ولا يماسّه، ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم، ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة، وإنه يحرك هذا البدن بإرادته ويُصَرِّفه ولا يماسه.

١٣ ـ وقال قائلون: الإنسان جزء لا يتجزأ، وقد يجوزعليه المماسة والمباينة والحركة والسكون، وهو جزء في بعض هذا البدن حال، ومسكنه القلب، وأجازوا عليه جميع الأعراض، وهذا قول «الصالحي».

١٤ ـ وكان «ابن الراوندي» يقول: هو في القلب، وهو غير الروح، والروح ساكنة في هذا البدن.

١٥ ـ وقال قائلون: الإنسان هو الحواسُّ الخمس، وهي أجسام، وهم «المنانية»، وإنه لا شيء غير الحواس الخمس.

١٦ ـ وقال آخرون: الإنسان هو الروح، والحواسّ الخمس أجزاء منه، والإنسان جنس واحد غير مختلف، إلا أن إدراكه اختلف؛ فكان يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالأخرى، لأن الآفة قد خالطته من جهة على خلاف ما خالطته من جهة أخرى، فاختلف الإدراك لاختلاف الأخلاط والامتزاج، وهم «الدَّيْصَانية».

١٧ ـ وحكي عن «المرقونية» أنهم يزعمون أن البدن فيه حواسّ خمس وروح، وأن الروح هي الإنسان، وأن الحواس ليست منه، إلا أنها إرادات تؤدي إليه، وهو غير البدن؛ وجعلوه جنساً ثالثاً ليس بنور ولا ظلمة.

١٨ ـ وقال «أصحاب الطبائع»: الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبلة، اختلط بهذا الضرب من الاختلاط، وكذلك سَمْعُه وسائر حواسه، وكذلك جُثته ولحمه ودمه، وجميع هذه الأمور هي الإنسان.

---

(١) الانتصار: ٣٦ ـ ٣٧ الفَرْق بين الفِرَق: ٩٥، الملل والنحل: ١/ ٤٧.

(٢) الفَرْق بين الفِرَق: ٩٣ ـ ٩٤، الملل والنحل: ١/ ٤٧ ـ ٤٨.

١٩ ـ وقال «أصحاب الهَيُولى» أقاويلَ مختلفة: فزعم بعضهم أن الإنسان هو الجوهر الحي الناطق الميت، وأنه إنسان في حال نطقه وحياته، وجوّزوا الموتَ عليه، وقد كان قبل ذلك لا إنساناً.

وقال بعضهم: الإنسان هو الحي الناطق، وهو الجوهر وأعراضه.

وقال آخرون: بل في الجوهر شيء ليس بمماسّ ولا مباين ولا واحد منهما مختلط بصاحبه، وهو في الجوهر على أنه مدبر له.





قولهم في الروح والنفس والحياة

واختلف الناس في الروح والنفس والحياة، وهل الروح هي الحياة أو غيرها؟ وهل الروح جسم أم لا؟

١ ـ فقال «النظام»: الروح هي جسم، وهي النفس، وزعم أن الروح حيٌّ بنفسه، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنًى غير الحيِّ القويِّ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار، ولو خلص منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار، وقد حكينا قوله في الإنسان فيما تقدم من كتابنا.

٢ ـ وقال قائلون: الروح عَرَض.

٣ ـ وقال قائلون منهم «جعفر بن حرب»: لا ندري! الروح جوهر أو عرض، واعتَلُّوا في ذلك بقول اللّه تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] ولم يخبر عنها ما هي، لا أنها جوهر ولا أنها عَرَض، وأظن جعفراً ثبَّت الحياة غير الروح، وثبت الحياة عَرضاً.

٤ ـ وكان «الجبّائي» يذهب إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياةُ عَرَض، ويعتل بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان، فزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض.

٥ ـ وقال قائلون: ليس الروح شيئاً أكثر من اعتدال الطبائع الأربع، ولم يرجعوا من قولهم اعتدال إلا إلى المعتدل، ولم يثبتوا في الدنيا شيئاً إلا الطبائع الأربع التي هي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

٦ ـ وقال قائلون: إن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع، وإنه ليس في الدنيا

إلا الطبائع الأربع ـ التي هي الحرارةُ والبرودةُ والرطوبةُ واليبوسةُ ـ والروح، واختلفوا في أعمال الروح؛ فثبتها بعضهم طِباعاً، وثبتها بعضهم اختياراً.

٧ ـ وقال قائلون: الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات، وكذلك قالوا في القوة.

٨ ـ وقال قائلون: الحياة هي الحرارة الغريزية.

وَكل هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح من أصحاب الطبائع يثبتون أن الحياة هي الروح.

٩ ـ وكان «الأصم» لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد، وَيقول: ليس أعْقِلُ إلا الجسدَ الطويلَ العريضَ العميقَ الذي أراه وَأشاهده.

وكان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غيره، وَإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء، لا على أنها معنى غير البدن.

١٠ ـ وذكر عن «أرسطاطاليس» أن النفس معنًى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير داثرة[١]؛ وأنها جوهر بسيط منبثٌّ[٢] في العالم كله من الحيوان على جهة الإعمال له والتدبير؛ وَأنه لا تجوز عليه صفة قِلةٍ ولا كثرة، وَهي على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية، وأنها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير.

١١ ـ وقال آخرون: بل النفس معنى موجُود ذات حُدُود وأركان وطول وعرض وعمق، وإنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجري عليه حكم الطول والعرض والعمق؛ فكلٌ واحدٍ منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية، وهذا قول طائفة من «الثنوية» يقال لهم «المنانية».

١٢ ـ وقالت طائفة: إن النفس توصف بما وصفها هؤلاء الذين قَدَّمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات، إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفاً بصفة الحيوان، وهؤلاء «الدِّيْصَانية».

١٣ ـ وحكى «الجريري» عن «جعفر بن مُبشر» أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم، وليس بجسم، ولكنه مَعْنًى بين الجوهر الجسم.

---

(١) داثرة: السيف الداثر: البعيد العهد بالصقال: الداثر: الهالك، الدثور: الدروس.

(٢) منبث: نبث التراب: استخرجه من بئر، وفلان ينبث عن عيوب الناس: يظهرها، ومنبث: منتشر بعد دفنه.

١٤ ـ وقال آخرون: النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عَرَض، وهو «أبو الهذيل».

وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، واستشهد على ذلك بقول الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢].

١٥ ـ وقال «جعفر بن حرب»: النفس عَرَض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما، وإنها غير موصوفة بشيء من صفات الجواهر والأجسام.

* * *

١٩

قولهم في الحواس

واختلف الناس في الحواسّ:

١ ـ فقالت «المنانية»: الإنسان هو الحواس الخمس، وإنها أجسام، وإنه لا شيء غير الحواس؛ لأن الأشياء عندهم شيئان نور وظلمة، وإن النور خمس حواسّ، وإن الظلام خمس حواس: سمع، وبصر، وحاسة الذوق، والشم، وحاسة اللمس.

٢ ـ وقالت «الدِّيْصَانية»: إن الظلام مَوَاتٌ جاهل لا حِسَّ له، وإن النور حَيٌّ بنفسه حساس، وإن سَمْع النور هو بصره، وهو ذَائِقُهُ، وهو شامُه، وإنما اختلف إدراكه؛ فصار يُدْرِك بجهة ما لا يدرك بالجهة الأخرى؛ لأن الآفة خالطته من جهةٍ خلاف ما خالطته من الجهة الأخرى، فاختلف الإدراك لاختلاف الأعراض.

وزعموا أن النور بَيَاض كله، وأن الظلام سَوَادٌ كله، وإنما اختلفت الألوان فصار منها صُفْرَة وخُضْرَة إلى غير ذلك لاختلاف اختلاط هذين اللونين، وزعموا أن اللون هو الطعم.

٣ ـ وحكي عن «المرقونية» أنهم يزعمون أن البَدَنَ فيه روح وحواسُّ خمس، وأن الروحَ غيرُ الحواسّ وغيرُ البدن.

٤ ـ وقد أنكر كثير من الناس الحواسّ، وهم الذين ينفون الأعراض، وزعموا أنه ليس إلا السميعُ البصير الذائق الشام اللامس، وليس هاهنا سمع وبصر وحاسة ذوق وحاسة شَمّ وحاسة يكون بها اللمس غير الجسد؛ فدفعوا الحواس وأنكروها.

٥ - وحكى «زرقان» عن «أبي الهذيل» و«معمّر» أنهما ثبتا الحواس الخمس أعراضاً غير البدن، وأنهما ثبتا النفسَ عَرَضاً غيرها وغير البدن.

٦ - وثبت «عباد بن سليمان» الإنسان ستَّ حواس: السمعِ، والبصر، وحاسة الذوق، وحاسَّة الشم، وحاسة اللمس. وثبت الفرج حاسةً سادسةً.

٧ - وحكى «الجاحظ» أن «النَّظّام» قال: إنّ النفسَ تُدْرِك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأُذُنُ والفم والأنف والعين، لا أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصراً هو غيره، وإن الإنسان يسمع بنفسه، وقد يصم لآفةٍ تدخل عليه، وكذلك يُبْصِر بنفسه، وقد يَعْمَى لآفةٍ تدخل عليه.

* * *

٢٠

هل يوصف البارئ بالقدرة على خلق حاسة سادسة؟

واختلفوا: هل يوصف البارئ - عزّ وجلّ - بالقدرة على أن يخلق حاسة سادسة غير هذه الحواس لمحسوسٍ سادس، أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وهل يوصف بالقدرة على أن يخلق لبعضِ عبيدِهِ قدرةً على خَلْقِ الأجسام أم لا؟

١ - فزعم زاعمون منهم «ضِرَار بن عمرو» و«حفص الفرد» و«سفيان بن سحبان» في رجال غيرهم أن البارئ - عزّ وجلّ - يوصف بالقدرة على ذلك، وأنه يخلق لعباده في المَعَاد حاسةً سادسة يُدْركون بها ماهيّته: أي يُدْركون بها ما هو.

٢ - وأبى أكْثرُ أهل الكلام من المعتزلة والخوارج وكثير من الشّيع وكثير من المُرْجِئة ذلك.

٣ - وقال قائلون: إن البارئ قادر على أن يُقْدِر عباده على خَلْقِ الأجسام.

٤ - وأبىٰ أكثر الناس ذلك.

* * *



هل الحواس جنس واحد؟

واختلفوا في الحواس الخمس: هل هي جنس واحد، أو أجناس مختلفة؟

١ - فقال قائلون: هي أجناس مختلفة، جنسُ السمع غيرُ جنسِ البصر، وكذلك حكم كل حاسة: جنسها مخالفٌ لسائر أجناس الحواس، وهي على اختلافها

أعْرَاض غير الحساس، وهذا قول كثير من المعتزلة منهم «الجبّائي» وغيره.

٢ ـ وقال قائلون: كل حاسة خلاف الحاسة الأخرى؛ ولا نقول هي مخالفة لها؛ لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف، وهذا قول «أبي الهذيل».

٣ ـ وزعم «عَمْرو بن بَحْر الجاحظُ» أن الحواس جنس واحد، وأن حاسة البصر من جنس حاسَّةِ السمع، ومن جنس سائر الحواس، وإنما يكون الاختلاف في جنس المحسوس، وفي موانع الحساس، والحواس، لا غير ذلك؛ لأنّ النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرق، وإنما اختلفَتْ فصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شماً على قدر ما مازَجها من الموانع، فأما جوهر الحساس فلا يختلف، ولو اختلف جوهر الحسَّاس لتمانع ولتفاسد كتمانع المختلف وتفاسد المتضاد.

وزعم أن اختلاف المحسوس من اللون والصوت في جنسهما وأنْفُسهما، ولو كان يدلّ على اختلاف جنس البصر والسمع لكان ينبغي أن يكون بعضُ البصر أشدّ خلافاً لبعضٍ من السمع للبصر؛ لأن السواد وإن كان مَرْئياً فهو أشد مخالفة لجنس البياض من جنس الحموضة للسواد.

قال: فلما كان ذلك فاسداً لم يجب أن تختلف الحواس لاختلاف المحسوسات.

قال الجاحظ: فالحساس ضرب واحد، والحسُّ ضرب واحد، والمحسوسات ثلاثة أضْرُب: مختلف كالطعم واللون، ومتفق كـ. . . . [1] ومتضادٌ كالسواد والبياض.

وكان يجيب عن قول من قال: «هل يقدر اللَّه ـ سبحانه ـ أن يخلق حاسّة سادسة لا تعقل كيفيتها لمحسوس سادس لا تعلم كيفيته؟» بأنه وإن كان لا تعلم كيفية ذلك المحسوس فقد علم أنه لا يخلو من أن يُدرَك بالمجاورة أو بالمداخلة أو بالاتصال، ولا بدّ لتلك الحاسة من أن تكون من جنس الحواس الخمس، كما أن حاسة البصر من جنس حاسة السمع.

* * *

وزعم الجاحظ أن أصحابه اختلفوا في اختلاف طرق الحواس وشوائبها، ومن أي شيء موانعها.

فزعم قوم أن الذي منع السمع من وجود اللون أنّ شائبه ومانعه من جنس الظلام الذي يمنع من درك اللون ولا يمنع من درك الصوت، وأن الذي منع البصر

(١) هنا بياض في الأصل.

من وجود الأصوات أن شائبةُ من جنس الزجاج الذي يمنع من درك الصوت ولا يمنع من درك اللون.

قال: وعلى مثل هذا رتبوا اختلاف موانع الحواس وشوائب هذه الطرق والفتوح.

قال: وزعم آخرون أنه إنما صار الفم يجد الطعوم دون الأراييح والأصوات والألوانِ لأن الغالب على شوائبه الطعوم دون غيرها، وأن كل شيء منها من سوى الطعوم فقليل ممنوع، ومستفرغ القوى مشغول، وكذلك الغالب على شوائب الأسماع الأصوات، وعلى شوائب الأنوف الأراييح.

قال: وزعم آخرون أن البصر إنما أدرك الألوان دون الطعوم والأراييح والأصوات لقلة الألوان فيه، ولو كانت كثيرة لكان منعها أشد، ولو أفرطت عليه لما وجد لوناً رأساً، لأن الألوان هي التي تمنع من الألوان، فلقلة الموانع من اللون أدرك اللون، وكذلك الذائق والشامُّ والسامع.

وزعم «الجاحظ» أن هذا هو القياس على أصول «النظام» وأن النظام كان يعتل للقولَيْنِ الأولين.



* * *



٢٢

هل الشم إدراك للمشموم، ونحو ذلك

واختلف الناس: هل الشم والذوق واللمس إدراك للمشموم والمَذُوق والملموس أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم زاعمون أن ذلك إدراك للملموس والمذُوق والمشموم.

٢ ـ وقال آخرون: إن ذلك ليس بإدراك للملموس والمَذُوق والمشموم، وإن الإدراك للملموس والمَذُوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم، منهم «الجبّائي»، وغيرُه.

* * *

٢٣

قولهم في الحركات والسكون والأفعال

واختلف الناس في الحركات والسكون والأفعال:

١ ـ فقال «الأصم»: لا أثبت إلا الجسم الطويلَ العريضَ العميق، ولم يثبت حركةً

غير الجسم، ولا يثبت سكوناً غيره، ولا فعلاً غيره، ولا قياماً غيره، ولا قعوداً غيره، ولا افتراقاً ولا اجتماعاً ولا حركة ولا سكوناً ولا لوناً غيره، ولا صوتاً ولا طعماً غيره، ولا رائحة غيره.

فأما بعض أهل النظر ـ ممن يزعم أن «الأصم» قد علم الحركات والسكون والألوان ضرورة، وإن لم يعلم أنها غير الجسم ـ فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت الحركة والسكون وسائر الأفعال غير الجسم، ولا يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكوناً ولا قياماً ولا قعوداً ولا فعلاً.

فأما من زعم أن «الأصم» كان لا يعلم الأعراض عَلَى وجه من الوجوه فإنه يحكى عنه أنه كان لا يثبت حركة ولا سكوناً ولا قياماً ولا قعوداً ولا اجتماعاً ولا افتراقاً على وجه من الوجوه، وكَذلك يقول في سائر الأعراض.

٢ ـ وقال «هشام بن الحكم»: الحركاتُ وسائر الأفعال من القيام والقعود والإرادة والكراهة والطاعة والمعصية وسائر ما يثبت المثبتون الأعراض أعراضاً أنها صفات الأجسام، لا هي الأجسام ولا غيرها، إنها ليست بأجسام فيقع علهيا التغاير.

وقد حُكي هذا عن بعض المتقدمين، وأنه كان يقول كما حكينا عن «هشام» وأنه لم يكن يثبت أعراضاً غير الأجسام.

ويحكى عن هشام أنه كان لا يزعم أن صفات الإنسان أشياء؛ لأن الأشياء هي الأجسام عنده، وكان يزعم أنها مَعَانٍ، وليست بأشياء.

وحكى «زرقان» عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الحركة معنًى، وأن السكون ليس بمعنى؛ فإن لم يكن ما حكاه من ذلك صحيحاً فقد كان بعضُ المتقدمين يزعم أن العالم كان ساكناً متحركاً، وأن الحركة معنى، وأن السكون ليس بمعنًى، حكاه «أبو عيسى» عن أصحاب الطبائع.

٣ ـ وقال قائلون منهم «أبو الهذيل» و«هشام» و«بشر بن المعتمر» و«جعفر بن حرب» و«الإسكافي» وغيرهم: الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأرابيح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والإيمان وسائر أفعال الإنسان، والحرارة والبرودة والرطوبة وَاليبوسةَ واللين والخشونة أعراضٌ غيرُ الأجسام.

٤ ـ وقال «ضرار بن عمرو»: الألوان والطُعوم والأرابيح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والزنة أبعاضُ الأجسام، وإنها متجاورة، وحكي عنه مثل ذلك في الاستطاعة والحياة.

وزعم أن الحركات والسكون وَسائر الأفعال التي تكون من الأجسام أعراضٌ لا أجسام.

وَحُكي عنه في التأليف أنه كان يثبته بعضَ الجسم.

فأما غيرُه ممن كان يذهب إلى قوله في الأجسام فإنه يثبت التأليف وَالاجتماع وَالافتراق وَالاستطاعة غير الأجسام.

٥ ـ وَقال قائلون: السواد هو غير الأسود، وَكذلك الحلاوة هي غير الحُلو، وَكذلك الحموضة هي غير الشيء الحامض، وَلم يثبتوا اللون غير الملوّن، وَلا يثبتون طعم الشيء غيره.

٦ ـ وَحكى «زرقان» عن «جَهْم بن صَفوان» أنه كان يزعم أن الحركة جسم، وَمُحَال أن تكون غير جسم، لأن غير الجسم هو اللّٰه ـ سبحانه ـ، فلا يكون شيء يشبهه.

٧ ـ وحكي عن «الجواليقية» و«شيطان الطاق» أن الحركات هي أفعال الخلق؛ لأن اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ أمرهم بالفعل، ولا يكون مفعولاً إلا ما كان طويلاً عريضاً عميقاً، وما كان غير طويل ولا عريض ولا عميق فليس بمفعول.

٨ ـ وقال «إبراهيم النظام»: أفاعيلُ الإنسان كلها حركات، وهي أعراض، وإنما يقال: «سُكون» في اللغة إذا اعتمد الجسمُ في المكان وقتين قيل: «سَكَنَ في المكان» لا أن السكون معنى غير اعتماده.

وزعم أن الاعتمادات والأكوان هي الحركات، وأن الحركات على ضربين: حركة اعتماد في المكان، وحركة نُقلَة عن المكان، وزعم أن الحركات كلها جنس واحد، وأنه مُحَال أن يفعل الذاتُ فعلين مختلفين.

وكان «النظام» ـ فيما حُكي عنه ـ يزعم أن الطول هو الطويل، وأن العَرْضَ هو العريض، وكان يُثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساماً لطافاً، ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف قد تحلُّ في حيز واحد، وكان لا يثبت عرضاً إلا الحركة فقط.

٩ ـ وقال «معمّر»: الأكوان كلها سكون، وإنما يقال لبعضها حركات في اللغة، وهي كلها سكون في الحقيقة؛ وكان يثبت الألوان والطعوم والأراييح والأصوات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة غير الأجسام.

١٠ ـ وكان «عباد بن سليمان» يثبت الأعراض غير الأجسام، فإذا قيل له: تقول

الحركة غير المتحرك والأسود غير السواد؟ امتنع من ذلك، وقال: قولي في الجسم متحرك إخبار عن جسم وحركة؛ فلا يجوز أن أقول الحركة غير المتحرك؛ إذ كان قولي متحرك إخباراً عن جسم وحرَكة، ولكن أقول: الحركة غير الجسم.

١١ ـ وقال قائلون من أصحاب الطبائع: إن الأجسام كلها من أربع طبائع: حرارة، وبرودة، ورطوبة، ويُبُوسة، وإن الطبائع الأربع أجسام، ولم يُثبتوا أشياء إلا هذه الطبائع الأربع، وأنكروا الحركات، وزعموا أن الألوان والطعوم والأراييح هي الطبائع الأربع.

١٢ ـ وقال قائلون منهم: إن الأجسام من أربع طبائع، وأثبتوا الحركات، ولم يثبتوا عرضاً غيرها، وأثبتُوا الألوان والأراييح من هذه الطبائع.

١٣ ـ وقال قائلون: الأجسام من أربع طبائع وروح سابحة فيها، وإنهم لا يعقلون جسماً إلا هذه الخمسة الأشياء، وأثبتوا الحركات أعراضاً.

١٤ ـ وقال قائلون بإبطال الأعراض وَالحركات والسكون، وأثبتوا السواد وهو عين الشيء الأسود، لا غيره، وكذلك البياض وسائر الألَوان، وَكذلك الحلاوة والحموضة وسائر الطعوم، وكذلك قولهم في الأراييح، وفي الحرارة إنها عين الشيء الحارّ، لا غيره، وكذلك قولهم في الرطوبة والبرودة واليبوسة، وكذلك قولهم في الحياة إنها هي الحيّ، وهؤلاء منهم من يُثبت حركة الجسم وفعله غيره، ومنهم من لا يثبت عرضاً غير الجسم على وجه من الوجوه.

١٥ ـ وحكي عن بعض أهل التثنية من «المنانية» أنهم يزعمون أن الأجسام من أصلين، وأن كل واحد من الأصلين من خمسة أجناس: من سواد، وبياض، وصفرة، وخضرة، وحمرة، وأنهم لا يعقلون جسماً إلا ما كان كذلك، وأنهم دانوا بإبطال الأعراض.

١٦ ـ وحكي عن بعض أهل التثنية من «الدّيْصَانية» أنهم ثبتوا الأجسام من أصلين، وأنهم زعموا أن أحد الأصلين سواد كله، والآخر بياض كله، وأن النور هو البياض، وأن الظلام هو السواد، وأن سائر الألوان من هذين اللونين، وإنما اختلفت الألوَان فصار منها صفرة وحمرة وخضرة لاختلاف امتزاج هذين اللونين، وأنهم أنكروا الأعراض.

١٧ ـ فأما «أبو عيسى الوراق» فإنه حكى أن من أهل التثنية من يثبت الأعراض من الحركات والسكون وسائر الأفعال غير الأجسام. وَأن منهم من يزعم أنها

صفات الأجسام، لا هي الأجسام ولا غيرها، وأن منهم مَنْ نفَاها وأبطلها، وزعم أنه لا حركة ولا سكون وَلا فعلَ غير الأصلين.

* * *

٢٤

هل الطعم هو اللون أم غيره؟

وَاختلفوا في اللون: هل هو الطعم أم غيره؟ وَهل الطعم هو الرائحة أم هو غيرها؟

١ ـ فقال قائلون: اللون هو الطعم، وَهو الرائحة، وَهو الصوت، وَالجوّ، وَكذلك قولهم في السمع والبصر وَالذائق وَالشامّ، وَهؤلاء هم «الدَّيْصَانية».

٢ ـ وَقال قائلون: اللون غير الطعم، وَالطعم غير الرائحة، وَالرائحة غير الجوّ، وَالجو غير الصوت، وَهذا قول أكثر أهل النظر.

* * *

٢٥

هل الحركات مشتبهة؟

وَاختلف الذين أثبتوا الحركاتِ أعراضاً غيرَ الأجسام، في الحركات: هل هي مشتبهة أم لا؟ وهل هي جنس واحد أم أجناس كثيرة أم ليست بأجناس؟

١ ـ فقال «أبو الهذيل»: الحركةُ لا يجوز أن تُشْبه الحركة، وكذلك العَرَضُ لا يجوز أن يُشْبه العَرَض؛ لأن المشتبهين يشتبهان باشتباه، ولكن قد يقال: إن الحركة شبه الحركة، وزعم أن الإنسان يقدر على حركة وسكون، فإن فَعَلَ الحركة في الوقت الثاني من وقت قدره وفعل معها كوناً يَمْنَة فهي حركة يمنة، وإن فعل معها كوناً يَسرة فهي حركة يسرة، وكذلك القول في سائر الجهات؛ لأنا إذا قلنا «حركة يمنة» فقد ذكرنا الحركة وكوناً يمنة، وكذلك إذا قلنا «الحركة يسرة» فإنما ثبتنا الحركة وكونا يسرة.

والحركات عنده غير الأكوان والمُمَاسَّات، وكذلك السكون عنده غير الأكوان والمماسات، ولم يكن يزعم أنه قادرٌ أن يفعل في الوقت الأول حركات في الثاني، وإنما يقدر على حركة وسكون، فأي الأكوان فعله وهي (؟) الثاني فالحركة حركة في تلك الجهة مع السكون، ولم يكن يجعل حركةً خلافاً لحركة.

وكان أيضاً لا يزعم أن الأعراض لا تختلف، لأن المختلف باختلاف يختلف عنده.

وكان أيضاً لا يزعم أن الخلاف ما كان الشيئان به مختلفين، وكذلك الوفاق ما كانا به متفقين، وكان يزعم أن شيئاً يخالفِ شيئاً بنفسه أو يشبهه أو يوافقه بنفسه، وكان لا يقول: البارئ مخالف للعالم.

٢ ـ وقال «إبراهيم النظام»: حركات الإنسان وأفعاله كلها جنس واحد، وإن الحركات هي الأكوان، وإن الجنس الواحد لا يفعل شيئين متضادين كما لا يكون بالنار تبريد وتسخين، وزعم أن التصاعد من جنس الانحدار، والتيامن من جنس التيَاسر، والطاعة من جنس المعصية، والكفر من جنس الإيمان، والصدق من جنس الكذب.

٣ ـ وقال قائلون: الحركات أجناس، وإنها متضادات، والتيامن ضد التياسر، وَالقيام ضد القعود، والتقدم ضد التأخر، والتصاعد ضد الانحدار، وإن هذه المتضادات من الأعراض مختلفة: فمنها ما يختلف بنفسه كالسواد والبياض، ومنها ما يختلف لعلة هي غيره كـ. . . . . [1] ومنها ما يختلف لا لنفسه ولا علة هي غيره كالتيامُنِ والتياسر وما أشبه ذلك؛ وإن الحركة والسكون هي الأكوان وإن الإنسان يقدِر أن يفعل السكون في الثاني وحركات مختلفات متضادات على البدل.

وقد تكون الطاعة عند هؤلاء القائلين من جنس المعصية، كالحركتين في الجهة الواحدة يؤمر بإحداهما فتكون طاعة ويُنهى عن الأخرى فتكون معصية، فقد تكون الطاعة من جنس المعصية، وقد تكون ضدها، كالحركتين في جهتين مختلفتين، وَقد يفعل الفاعل الواحد أفعالاً متضادة كالحركة والسكون.

وزعم صاحب هذا القول أن الأعراض تشتبه بأنفسها كالسوادين والبياضين، وأنها تتفق بأنفسها، وأن الجواهر مشتبهة بأنفسها، وكذلك الأعراض المختلفة تختلف بأنفسها كالسواد والبياض.

وكان يزعم مرة أن الذهاب يمنةً من جنس الذهاب يمنة، ثم رجع عن هذا وزعم أن الذهاب يمنة إذا كان في مكان فهو ضد الذهاب يمنة في مكان آخر؛ لأن الكَوْن في مكان يضاد الكَوْن في غيره. وكان لا يُثبت متفقين مشتبهين يتفقان بغيرهما، وإنما يتفق المتفقان بأنفسهما. وكذلك المشتبهان، وهذا قول «محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي».

---

(١) هنا بياض في الأصل وانظر المبحث ٢٧ الآتي.

٤ ـ وزعم بعض المتكلمين أن الأعراض تشتبه بغيرها، وأن الأعراض مختلفة بأنفسها، والأجسام تختلف بغيرها، وهذا قول البغداديين «الخياط» وغيره.

وزعم البغداديون من المعتزلة أن الطاعة لا تكون من جنس المعصية، وأن الكفر لا يكون من جنس الإيمان، وأن الحركة لا تكون من جنس السكون.

٥ ـ وقال «حسين النجار»، ومن قال بقوله: إن الأشياء المحدثات كلها مشتبهة في باب الحدث متفقة فيه أجسامُها وأعراضها، وإنه لا يشبه المخلوق إلا مخلوق؛ لأنه لو جاز أن يُشبه المخلوق ما ليس بمخلوق لجاز أن يشبه الخالق ما ليس بخالق.





معنى الحركة والسكون ومحلهما؟

واختلف المتكلمون في معنى الحركة والسكون، وأين محل ذلك في الجسم: هل هو في المكان الأول أو الثاني؟

١ ـ فقال قائلون: معنى الحركة معنى السكون، والحركات كلها اعتمادات، ومنها انتقال، ومنها ما ليس بانتقال، والقائل بهذا القول «النظام».

وزعم أن الجسم إذا تحرك من مكان إلى مكان فالحركة تحدث في الأول، وهي اعتماداته التي توجب السكون في الثاني، وأن السكون في الثاني هو [حركة](١) الجسم في الثاني.

٢ ـ وكان «محمد بن شبيب» يُثبت الحركة والسكون، ويزعم أنهما الأكوان وأن الأكوان منها حركة ومنها سكون، وأن الإنسان إذا تحرك إلى الثاني فاعتماده في المكان الأول الذي يوجب السكون في الثاني حركةٌ ونقلة وزوال؛ إذا صار الجسم إلى الثاني؛ لأن أهل اللغة لم يُسَمُّوا الجسمَ زائلاً منتقلاً متحركاً عن الأول إلا إذا صار إلى المكان الثاني، فالمعنى حَدَث فيه وهو في المكان الأول وسمي زوالاً في حال كونه في المكان الثاني لاتساع اللغة، ونتكلم بكلام الناس على سبيل ما تكلموا به، وقد يكون السكون في المكان الثاني حركة ويكون سكوناً، فإن كان حركة أوجب كوناً في المكان الثالث وكان سكوناً في الثاني.

---

(١) في الأصل: «في الثاني ونقلة وزوال» ولعل زيادة كلمة: حركة، بحيث تصبح: «في الثاني [حركة] ونقلة وزوال» يساعد في إتمام المعنى.

٣ ـ وقال «معمر»: معنى السكون أنه الكون، ولا سكون إلا كون، ولا كون إلا سكون.

٤ ـ وقال «أبو الهذيل»: الحركات والسكون غير الأكوان والمماسات، وحركة الجسم عن المكان الأول إلى الثاني تحدث فيه وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه، وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين؛ فلا بُدَّ في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين، ولا بد للسكون من زمانين.

٥ ـ وقال «عباد»: الحركات والسكون مماسات، وزعم أن معنى حركة معنى زوال.

٦ ـ وقال «بشر بن المعتمر»: الحركة تحدث لا في المكان الأول ولا في الثاني، ولكن يتحرك بها الجسم عن الأول إلى الثاني.

٧ ـ وكان «الجبائي» يزعم أن الحركة والسكون أكوان، وأن معنى الحركة معنى الزوال، فلا حركة إلا وهي زوال، وإنه ليس معنى الحركة معنى الانتقال، وإن الحركة المعدومة تسمى زوالاً قبل كونها، ولا تسمى انتقالاً.

فقلت له: فلم لا تثبت كل حركة انتقالاً كما تثبت كل حركة زوالاً؟

فقال: من قبل أن حَبْلاً لو كان معلقاً بسقف فحرّكَهُ إنسان لقلنا: زال، واضطرب، وتحرك، ولم نقل إنه انتقل.

فقلت له: ولم لا يقال: انتقل في الجو كما قيل: تحرك وزال واضطرب؟

فلم يأت بشيء يوجب التفرقة.





هل يوصف الشيء بالوصف لنفسه أو لعلة اقتضته

واختلف المتكلمون فيما يوصف به الشيء: لنفسه بوصف، أو لعلة؟ وفي الطاعة: حَسُنت لنفسها أو لعلة؟

١ ـ فقال قائلون: كل معصية كان يجوز أن يأمر اللّٰه ـ سبحانه ـ بها فهي قبيحة للنهي، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها اللّٰه ـ سبحانه ـ فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد بخلافه، وكذلك كل ما جاز أن يأمر اللّٰه ـ سبحانه ـ به

فهو حسن للأمر به، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه، وهذا قول «النظام».

٢ ـ وقال «الإسكافي» في الحسن من الطاعات: حسَنٌ لنفسه، والقبيح أيضاً: قبيح لنفسه، لا لعلة.

وأظنه كان يقول في الطاعة: إنها طاعة لنفسها، وفي المعصية: إنها معصية لنفسها.

٣ ـ وقال قائلون: الطاعة إنما سُمِّيت طاعة للّه لأنه أمر بها، لا لنفسها.

٤ ـ وقال قائلون: الطاعة للّه إنما هي طاعة له لأنه أرادها، والمعصية سميت معصية له لأنه كرهها.

٥ ـ وقال قائلون: كل ما يوصف به الشيء فلنفسه وُصف به، وأنكروا الأعراض والصفات.

٦ ـ وقال قائلون: كل ما وُصف به الشيء فإنما وُصف به لمعنى هو صفة له، وهو قول «ابن كلّاب» وكان يقول: كل معنى وصف به الشيء فهو صفة له.

٧ ـ وقال قائلون: ما وُصف به الشيء قد يكون لنفسه لا لمعنى، كالقول سواد وبياض وكالقول في القديم إنه قديم عالم، وقد يكون لعلّة، كالقول متحرك ساكن من غير أن تكون الحركة صفة له أو السكون؛ وثبتوا أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا: عالم قادر، فهي صفات أسماء، وكالقول يعَلم ويقدر، فهذه صفات لا أسماء، وكالقول شيء، فهذا اسم لا صفة.

٨ ـ وقال قائلون: قد يوصف الشيء بصفة لنفسه، كقولنا سواد وبياض، وقد يوصف لعلة كقولنا متحرك ساكن، وقد يوصف لا لنفسه ولا لعلة كقولنا مُحْدَث.

* * *



هل تبقى الأعراض؟

واختلف الناس في الأعراض: هل تبقى أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: الأعراض كلها لا تبقى وقتين، لأن الباقي إنما يكون باقياً بنفسه إو ببقاء فيه، فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها، لأن هذا يُوجب بقاءها في حال حدوثها، ولا يجوز أن تَبْقَى ببقاء يَحْدُث فيها، لأنها لا تحتمل الأعراض،

والقائل بهذا «أحمد بن علي الشطوي» وقال به «أبو القاسم البلخي» و«محمد بن عبد اللّٰه بن مملك الأصبهانيّ».

وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض، وأنها لا تبقى وقتين، وهم يثبتون الأعراض كلها، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين.

٢ ـ وقال قائلون: إنه لا عَرَضَ إلا الحركات، وإنه لا يجوز أن تبقى، والقائل بهذا «النظام».

٣ ـ وقال «أبو الهذيل»: الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى، وزعم أن سكون أهل الجنة سكون باق، وكذلك أكوانهم، وحركاتهم منقطعة متقضية لها آخر، وكان يزعم أن الألوان تبقى، وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان، ويزعم أن البقاء هو قول اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ للشيء ابقه، وكذلك في بقاء الجسم وفي بقاء كل ما يبقى من الأعراض، وكذلك كان يزعم أن الآلام تبقى، وكذلك اللذّات، فآلام أهل النار باقية فيهم، ولَذّات أهل الجنة باقية فيهم.

٤ ـ وكان «محمد بن شبيب» يزعم أن الحركات لا تبقى، وكذلك السكون لا يبقى.

٥ ـ وكان «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» يقول: الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان، فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون المَوَات يبقى، وكان يقول: إن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والصحة تبقى، ويقول ببقاء أعراض كثيرة، وكان يقول: إن كل ما فعله الحيّ في نفسه مباشراً من الأعراض فهو غيرُ باق، وكذلك يقول: إن الباقي من الأعراض يبقى لا ببقاء، وكذلك يقول في الأجسام: إنها تبقى لا ببقاء، وكذلك يجيز بقاء الكلام.

٦ ـ وقال قائلون في الحركة: إنها لا يجوز أن تبقى، ولا يجوز أن تُعاد.

٧ ـ وقال «ضرار بن عمرو» و«الحسين بن محمد النجار»: إن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين.

وكان «ضرار» و«الحسين النجار» يقولان: البقاءُ للجسم الذي هو أبعاض منها كذا ومنها كذا.

وكان «النجار» ينكر بقاء الاستطاعة؛ لأنها ليست بداخلة في جملة الجسم، وهي غيره، ويستحيل أن يكون في غيرها؛ لأنه يستحيل أن يبقى الشيء ببقاء في غيره.

٨ ـ وقال «بشر بن المعتمر»: السكون يبقى، ولا يتقضًى إلا بأن يخرج الساكن منه إلى حركة، وكذلك السواد يبقى، ولا يتقضًى إلا بأن يخرج منه الأسود إلى ضِدِّه من بياض أو غيره، وكذلك في سائر الأعراض على هذا الترتيب.

* * *

٢٩

هل تفنى الأعراض؟

واختلفوا: هل تفنى الأعراض أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: الأعراض كلها لا يقال إنها تفنى؛ لأن ما جاز أن يفنى جاز أن يبقى.

٢ ـ وقال قائلون: هي تفنى بمعنى تعدم.

٣ ـ وقال قائلون: ما يجوز أن يبقى منها يجوز أن يفنى، وما لا يجوز أن يبقى منها لا يجوز أن يفنى.

* * *

٣٠

هل للأعراض بقاء؟

واختلفوا: هل لها بقاء أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: تبقى ببقاء الجسم.

٢ ـ وقال قائلون: تبقى لا ببقاء.

٣ ـ وقال قائلون: تبقى ببقاء لا في مكان.

* * *

٣١

قولهم في فناء الأعراض؟

واختلفوا في فَنَائها:

١ ـ فقال قائلون: تفنى بفناء لا في مكان.

٢ ـ وقال قائلون: تفنى بفناء في غيرها، والسواد فناء للبياض إذا حدث بعده.

٣ ـ وقال قائلون: تفنى لا بفناء.

* * *

٣٢

رؤية الأجسام والأعراض؟

واختلف الناس في رؤية الأعراض والأجسام:

١ ـ فقال «أبو الهذيل»: الأجسام تُرَى، وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وإن الإنسان يرَى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً، ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وكل شيء إذا رأى الرائي الجسمَ عليه فَرَقَ بينه وبين غيره إذا كان على غير تلك المنظرة، وفَرَقَ بينه وبين غيره مما ليس على منظره، فهو راء لذلك الشيء.

وكان يزعم أن الإنسان يَلمس الحركة والسكون بلَمْسِه للشيء متحركاً أو ساكناً، لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً، كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً، وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فَرَقَ بينه وبين غيره مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العَرَضَ.

وكان يزعم أن الألوان لا تُلمَسُ، لأن الإنسان لا يفرق بين الأسود والأبيض باللمس.

٢ ـ وكان «الجبَّائي» يوافقه في رؤية الأجسام والأعراض، وكان يخالفه في لمس الأعراض.

٣ ـ وكان بعض أهل الكلام يُنكر أن يكون الإنسان يلمس الحرارة والبرودة، ويزعم أنه يجدها بأن يلمسها.

٤ ـ وقال «النظام»: الأعراض مُحَال أن تُرَى، وإنه عَرَضَ إلا الحركة، ومحال أن يرى الإنسان إلا الألوان، والألوان أجسام، ولا جسم يراه الرائي إلا لون.

٥ ـ وقال «عباد بن سليمان»: الأعراض لا تُرى، ولا يرى الرائي إلا الأجسام، ولا يُرى إلا وهو ذو جهات، وأنكر أن يرى أحد لوناً أو حركة أو سكوناً أو عرضاً.

٦ ـ وقال قائلون: الأجسام لا تُرى، ولا يُرى إلا لون، والألوان أعراض، وهو «أبو الحسين الصالحي» ومَنْ قال بقوله.

٧ ـ وقال قائلون: يُرى اللون والملون، ولا تُرى الحركات والسكون وسائر الأعراض.

٨ ـ وقال «معمّر»: إنما تدرك أعراض الجسم، فأما الجسم فلا يجوز أن يدرك.

* * *

(٣٣)

هل خلق الشيء هو الشيء نفسه أم غيره؟

واختلف الناس في خلق الشيء: هل هو الشيء أم غيره؟

١ ـ فقال «أبو الهذَيل»: خَلْقُ الشيء الذي هو تكوينُه بعد أن لم يكن هو غيره، وهو إرادته له وقوله له «كُنْ» والخلْقُ مع المخلوق في حاله، وليس بجائز أن يخلق اللّه ـ سبحانه ـ شيئاً لا يريده، ولا يقول له: «كن»، وَثبَّتَ خَلْقَ العرض غيره، وكذلك خلق الجوهر، وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقولٌ لا في مكان، وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً، وأن الطول هو خلق الشيء طويلاً، وأن اللون خلقه له مُلَوَّناً، وابتداء اللّه الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له، وهو غيره، وإعادته له غيره، وهو خلقه له بعد فَنَائه، وإرادة اللّه ـ سبحانه ـ للشيء غيره، وإرادته للإيمان غير أمره به، وكان يُثبتُ الابتداء غير المبتدإ، والإعادة غير المُعَاد، والابتداء: خلق الشيء أول مرّة، والإعادة: خلقه مرة أخرى.

٢ ـ وقال «هشام بن عمرو الفُوَطي»: ابتداء الشيء مما يجوز أن يعاد غيره، وابتداؤه مما لا يجوز أن يعاد ليس بغيره، والإرادة المُرَاد.

٣ ـ وكان «عباد بن سليمان» إذا قيل له: أتقول إن الخَلق غيرُ المخلوقِ؟ قال: خطأ أن يقال ذلك، لأن المخلوق عبارة عن شيء وخَلْق، وكان يقول: خلق الشيءِ غيرُ الشيءَ، ولا يقول: الخلق غير المخلوق؛ وكان يقول: إن خلق الشيء قولٌ، كما كان يقول أبو الهذيل، ولا يقول: إن اللّه قال له: كُنْ، كما كان أبو الهذيل يقول.

٤ ـ وحكى «زرقان» عن «معمّر» أنه كان يزعم أن خلْقَ الشيء غيره، وللخلق خلق، إلى ما لا نهاية له، وإن ذلك يكون في وقتٍ واحدٍ معاً.

٥ ـ وحكى عن «هشام بن الحكم» أن خلْقَ الشيء صفةٌ له، لا هو هو ولا غيره.

٦ ـ وقال «بشر بن المعتمر»: خَلْقُ الشيء غيره، والخلق قبل المخلوق، وهو الإرادة من اللّه للشيء.

٧ ـ وقال «إبراهيم النظّام»: الخَلْق من اللّه ـ سبحانه ـ الذي هو تكوين هو المكوّنُ، وهو الشيء المخلوق، وكذلك الابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المُعَاد، والإرادة من اللّه ـ سبحانه ـ تكون إيجاداً للشيء وهي الشيء، وتكون أمْراً وهي غير المراد، كنحو إرادة اللّه للإيمان هي أمره به؛ وتكون حُكْماً وإخباراً وهي غير المحكوم والمخبر عنه؛ وكَان [. . .][1] إرادة اللّه ـ سبحانه ـ أن يقيم القيامة يعني أنه حاكم بذلك مُخبر به، والابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المعاد، وهي خلق الشيء بعد إعدامه.

٨ ـ وقال «الجبّائي»: الخلق هو المخلوق، والإرادة من اللّه غير المراد، وفعل الإنسان هو مفعوله، وإرادته غير مراده.

وكان يزعم أن إرادة اللّه ـ سبحانه ـ للإيمان غير أمره به وغير الإيمان، وإرادته لتكوين الشيء غيره.

٩ ـ وأظن أن مُثبتاً ثبت الخلق هو المخلوق والإعادة غير المعاد.

* * *

٣٤

هل الخلق مخلوق؟

واختلف الذين قالوا إن خلق الشيء غيره، في الخلق: هل هو مخلوق أم لا؟

١ ـ فقال «أبو موسى المرداد»: إن الخلق غير المخلوق، والخلق مخلوق في الحقيقة، وليس له خلق.

٢ ـ وقال «أبو الهذيل»: الخلق الذي هو تأليف والذي هو لون والذي هو طول والذي هو كذا، كلُّ ذلك مخلوق في الحقيقة، وهو واقع عن قول وإرادة، والخلق الذي هو قول وإرادة ليس بمخلوق في الحقيقة، وإنما يقال: مخلوق في المجاز.

٣ ـ وقال قائلون: لا يقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه.

٤ ـ وقال «زهير الأثري»: الخلق غير المخلوق، وهو إرادة وقول، وهو محدَث ليس بمخلوق.

---

(١) بياض في الأصل.

٥ ـ وقال «أبو مُعاذ التومني»: الخلق حدث، وليس بمحدث ولا مخلوق، وإن الإرادة من اللّه ـ سبحانه ـ تكون إيجاداً وهي خُلق، وتكون أمراً.

وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا مُحْدَث.

* * *

٣٥

قولهم في البقاء والفناء

واختلف المتكلمون في البقاء والفناء.

١ ـ فقال قائلون ممن يُثبت خلق الشيء غيره: إن الباقي باقٍ لا ببقاء.

٢ ـ وزعم قوم ممن يُثبت الخلق هو المخلوق: أن الباقي يبقى ببقاء.

٣ ـ وقال «أبو الهذيل»: خلق الشيء غيره، والبقاء غير الباقي، والفناء غير الفاني، والبقاء قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ للشيء: «ابْقَ» والفناء قوله: «افْنَ».

٤ ـ وقال قائلون من البغداديين: بقاء الشيء غيره، وليس للفاني فناء، والفاني يفنى لا بفناء.

٥ ـ وقال قائلون منهم «الْجُبَّائي» وغيره: الباقي باقٍ لا ببقاء، والفاني يَفْنَى لا بفناء غيره.

٦ ـ وقال «معمّر»: إن للفاني فناء، وللفناء فناء لا إلى غاية، ومحال أن يُفني اللّه الأشياء كلها.

٧ ـ وقال «النظّام»: الباقي يبقى لا ببقاء، والفاني فانٍ لا بفناء.

٨ ـ وحكى «زرقان» أن «هشام بن الحكم» قال: البقاء صفةٌ للباقي، لا هو هو ولا غيره، وكذلك الفناء.

* * *

٣٦

أين يوجد البقاء والفناء

واختلفوا في البقاء والفناء: أين يوجدان؟ وهل يوجدان وقتاً واحداً أو أكثر من ذلك؟

١ ـ فقال «أبو الهذيل»: البقاء والفناء يوجدان لا في مكان، وكذلك الخلق، وكذلك الوقت لا في مكان، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد.

٢ ـ وقال قائلون: بقاءُ الشيء يوجد معه، وهو غيره، يوجد فيه ما دام باقياً.

٣ ـ وقال «محمد بن شبيب»: المعنى الذي هو فناء ومن أجله يُعْدَم الجسم لا يقال له فناء حتى يعدم الجسم، وإنه حالٌّ في الجسم في حَالِ وجوده فيه، ثم يعدم بعد وجوده.

٤ ـ وقال «الجبَّائي»: فناء الجسم يوجد لا في مكان، وهو مضادٌّ له، ولكل ما كان من جنسه، وزعم أن السواد الذي كان في حال وجوده بعد البياض هو فناء للبياض، وكذلك كل شيء في وجوده عدم شيء فهو فناء ذلك الشيء، وإن فناء العَرَض يحلّ في الجسم، والفناء لا يفنى.

* * *



قولهم في معنى الباقي

واختلفوا في معنى الباقي؟

١ ـ فقال قائلون: معنى الباقي أن له بقاء، وكذلك قولهم في القديم والمُحْدَث؛ وهو قول «عبد اللّه بن كُلّاب».

٢ ـ وقال قائلون: القديم باقٍ بنفسه، وغير باق ببقاء، ومعنى القول في المُحْدَث إنه باق أنَّ له بقاء؛ لأنه يجوز أن يُوجَد غيرَ باقٍ.

٣ ـ وقال قائلون ممن يذهب إلى أن كل باقٍ فهو باق لا ببقاء: معنى الباقي أنه كائن لا بحدوث، وأن القديم لم يزَلْ باقياً لأنه لم يزل كائناً لا بحدوث والمحدث في حال كونه بالحدوث ليس بباق، وفي الوقت الثاني هو باق؛ لأنه كائن في الوقت الثاني لا بحدوث.

٤ ـ وقال آخرون منهم «الإسكافي»: معنى القول في المحدَث إنَّه باق أنه وُجد حالين ومرّ عليه زمانان، فأما القديمُ فليس ذلك معنى القول فيه إنه باقٍ؛ لأنه لم يزل باقياً على الأوقات والأزمان.

* * *



هل المعاني القائمة بالأجسام أعراض؟

واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك: هل هي أعراض أو صفات؟

١ ـ فقال قائلون نقول: إنها صفات، ولا نقول: هي أعراض، ونقول: هي معان، ولا نقول: هي الأجسام، ولا نقول: غيرُها؛ لأن التغاير يقع بين الأجسام، وهذا قول «هشام بن الحكم».

٢ ـ وقال قائلون: هي أعراض، وليست بصفات؛ لأن الصفات هي الأوصاف، وهي القول والكلام، كالقول: زيدٌ عالم قادرٌ حيٌّ، فأما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات.

* * *



العلة في تسمية المعاني أعراضا؟

واختلفوا: لِمَ سُمّيت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً؟

١ ـ فقال قائلون: سُميت بذلك لأنها تعترض في الأجسام وتقوم بها، وأنكر هؤلاء أن يُوجَدَ عَرَضٌ لا في مكان أو يحدث عَرَضٌ لا في جسم، وهذا قول «النظام» وكثير من أهل النظر.

٢ ـ وقال قائلون: لم تُسمّ الأعراض أعراضاً لأنها تعترض في الأجسام؛ لأنه يجوز وجود أعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان، وكالوقت الإرادة من اللّه ـ سبحانه ـ والبقاء والفناء وخَلْق الشيء الذي هو قول وإرادة من اللّه تعالى، وهذا قول «أبي الهذيل».

٣ ـ وقال قائلون: إنما سميت الأعراض أعراضاً لأنها لا لُبْثَ لها، وإن هذه التسمية إنما أخذت من قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٌ مُّمۡطِرُنَاۚ﴾ [الأحقاف: ٢٤] فسموه عارضاً لأنه لا لبث له، وقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا﴾ [الأنفال: ٦٧] فسمّى المالَ عَرَضاً لأنه إلى انقضاء وزوال.

٤ ـ وقال قائلون: سُمِّيَ العَرَض عرضاً لأنه لا يقوم بنفسه، وليس من جنسٍ ما يقوم بنفسه.

٥ ـ وقال قائلون: سميت المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً باصطلاح من اصطلح على ذلك من المتكلمين، فلو منع هذه التسمية مانع لم نجد عليه حجة من كتاب أو سنة أو إجماع من الأئمة وأهل اللغة، وهذا قول طوائف من أهل النظر، منهم «جعفر بن حرب».

٦ ـ وكان «عبد اللّه بن كُلاب» يسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراضاً، ويسميها أشياء، ويسميها صفات.

(٤٠)

هل يجوز قلب الأعراض أجساماً، والعكس؟

واختلفوا في قلب الأعراض أجساماً، والأجسام أعراضاً.

١ ـ فقال قائلون منهم «حفص الفرد» وغيره: جائز أن يقلب اللّه الأعراض أجساماً والأجسامَ أعراضاً، لأنه خلق الجسم جسماً والعرض عَرَضاً، وإنما كان العرض عرضاً بأن خَلَقَه اللّه عرضاً، وكان الجسم جسماً بأن خَلَقَه اللّه جسماً، فجائز أن يكون الذي خلقه اللّه عرضاً يخلقه جسماً، والذي خلقه جسماً يخلقه عرضاً، وكذلك زعم أن اللّه خلق اللون لوناً والطعم طعماً، وكذلك قوله في سائر الأجناس، وأن الأشياء إنما هي على ما هي عليه بأن خَلقت كذلك، وإن الإنسان لم يفعل الأشياء على ما هي عليه، ولم تكن على ما هي عليه بأن فعلها كذلك.

٢ ـ وقال أكثر أهل النظر بإنكار قلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً، وقال: ذلك محال، لأن القلب إنما هو رَفْعُ الأعراض وإحداث أعراض، والأعراض لا تحتمل أعراضاً، واعتلوا بعلل كثيرة.

٣ ـ وقال كثير من الذين لم يقولوا بجواز قلب الأعراض منهم «الجبّائي»: لا نقول إن اللّه خلق الجوهر جوهراً واللون لوناً والشيء شيئاً والعرض عرضاً، لأن اللّه يعلمه جوهراً قبل أن يخلقه، وكذلك اللون يعلمه لوناً قبل أن يخلقه، وكذلك قوله فيما سمي به الشيء قبل كونه.

٤ ـ وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم: إن اللّه تعالى خلق الجوهر جوهراً واللون لوناً والشيء شيئاً والحركة حركة، ولو لم يخلق الجوهر جوهراً ويحدثه جوهراً لكان قديماً جوهراً، فلما استحال ذلك صح أنه يخلقه جوهراً، ولو لم يخلقه جوهراً لم يكن الجوهر باللّه كان جوهراً.

* * *

(٤١)

قولهم في المعاني

واختلف الناس في المعاني.

١ ـ فقال قائلون: إن الجسم إذا سكن فإنما يسكن لمعنى هو الحركة، لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أولى من غيره، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أولى منه بالحركة قبل ذلك.

قالوا: وإذا كان ذلك كذلك فكذلك الحركة لولا معنى له كانت حركةً للمتحرك لم تكن بأن تكون حركةً له أولى منها أن تكون حركةً لغيره، وذلك المعنى كان معنى لأن كانت الحركة حركةً للمتحرك لمعنى آخر، وليس للمعاني كل ولا جميع، وإنها تحدث في وقت واحد، وكذلك القول في السواد والبياض، وفي أنه سواد لجسم دون غيره، وفي أنه بياض لجسم دون غيره، وكذلك القول في مخالفة السواد والبياض، وكذلك القول في سائر الأجناس والأعراض عندهم، وإن العَرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معانٍ لا كل لها.

وزعموا أن المعاني التي لا كل لها فعلٌ للمكان الذي حَلَّته، وكذلك القول في الحي والميت إذا أثبتناه حياً وميتاً فلا بد من إثبات معان لا نهاية لها حَلت فيه؛ لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى، وذلك المعنى لمعنًى، ثم كذلك لا إلى غاية، وهذا قول «معمر».

٢ ـ وسمعت بعض المتكلمين ـ وهو «أحمد الفراتي» ـ يزعم أن الحركة حركة للجسم لمعنًى، وأن المعنى الذي كانت له الحركة حركة للجسم حَدَث لا لمعنى.

٣ ـ وقال أكثر أهل النظر: إذا ثبتنا الجسم متحرّكاً بعد أن كان ساكناً فلا بد من حركة لها تحرُّكَ، والحركة حركة للجسم لا من أجل حدوث معنى له كانت حركةً له، وكذلك القول في سائر الأعراض.





هل الحركة حركة لنفسها؟

واختلف هؤلاء في الحركة إذا كانت حركة للجسم لا لمعنًى: هل هي حركة له لنفسها أو لمعنًى؟

١ ـ فقال «الجبَّائي»: إنها حركة له لا لنفسها ولا لمعنًى.

٢ ـ وقال قائلون: هي حركة له لنفسها.



(٤٣)

هل يجوز إعادة الأعراض؟

واختلف المتكلمون في الأعراض: هل يجوز إعادتها أم لا؟

١ ـ فقال كثير من المتكلمين منهم «محمد بن شبيب» بإعادة الحركات.

٢ ـ وحكى «زرقان» عن بعض المتقدمين أن الحركة في الوقت الثاني هي الحركة في الوقت الأول مُعَادة.

٣ ـ وقال قائلون: الأعراض كلها لا يجوز إعادتها.

٤ ـ وقال قائلون منهم «الإسكافي»: ما يبقى مِن الأعراض يجوز أن يُعَاد، وما لا يبقى منها لا يجوز أن يعاد.

٥ ـ وقال قائلون: ما لا نعرف كيفيته كالألوان والطعوم، والأراييح والقوة والسمع والبصر وما أشبه ذلك فجائز أن يعاد، وما يعرف الخلق كيفيته كالحركات والسكون وما يتولد عنها كالتأليف والتفريق والأصوات وسائر ما يعرفون كيفيته فلا يجوز أن يعاد، وهذا قول «أبي الهذيل».

٦ ـ وقال قائلون: ما يعرف الخلق كيفيته أو يقدرون على جنسه أو لا يجوز أن يبقى فليس بجائز أن يعاد، وما كان غير ذلك من الأعراض فجائز أن يعاد، وهذا قول «الجبّائي».

وزعم أن ما يجوز أن يعاد فجائز عليه التقديم في الوجود والتأخير، وأن الحركات وما أشبه ذلك مما لا يجوز أن يعاد، لو أعيد لكان يجوز عليه التقديم في الوجود والتأخير، ولو جاز ذلك على الحركات لكان ما يقدر أن يفعل بعد عشرة أوقات يجوز أن يقدم قبل ذلك، أو كان ما يقدر عليه أن يفعل في الوقت الثاني يجوز أن يفعل في الوقت العاشر مُعَاداً، ولو كان ذلك جائزاً ـ وليس لِما يقدر عليه البارئ من حركات الأجسام نهايةٌ ـ لكان جائزاً أن يفعل ذلك في وقتنا هذا، ولو جاز ذلك لجاز أن يقدم الإنسان ما يقدر أن يفعله في أوقات لا تتناهى فيفعله في هذا الوقت، ولو كان ذلك جائزاً لكان الإنسان لو لم يفعل ذلك في هذا الوقت لكان يفعل لها ترُوكاً لا كلَّ لها، وذلك فاسد، فلما فسد ذلك فسد أن تعاد الحركات، وكان يعتلّ بهذا في وقتٍ كان يزعم أن ترك كل شيء غير ترك غيره، وأن تركاً واحداً يكون لشيئين.

* * *

٤٤

هل المبتدأ هو المعاد؟

واختلف القائلون إن الأجسام تعاد في الآخرة: هل الذي ابتُدئ في الدنيا هو الذي يعاد في الآخرة أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: ـ وهم أكثر المسلمين ـ: إن المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة.

٢ ـ وقال «عباد بن سليمان»: لا أقول المعاد هو المبتدأ، ولا أقول هو غيره، وكذلك كان يقول: لا أقول المتحرك هو الساكن، ولا أقول هو غيره، إذا تحرك الشيء ثم سكن.

وكذلك كان يقول: لا أقول إن المحدَثَ هو الذي لم يكن، ولا أقول إن ما يوجد هو الذي يعدم.

* * *

(٤٥)

قولهم في الأضداد

واختلف المتكلمون في الأضداد.

١ ـ فقال «أبو الهذيل»: هو ما إذا لم يكن كان الشيء، وإذا كان لم يكن الشيء، وزعم أن الأجسام لا تتضاد، وأحال تضادها.

٢ ـ وقال قائلون: الضدَّان هما المتنافيان اللذان ينفي أحدُهما الآخَرَ.

وأنكر «أبو الهذيل» هذا القول؛ لأن الحرفين يتنافيان ولا يتضادّان.

٣ ـ وقال «النظام»: الأعراض لا تتضاد، والتضاد إنما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة، وهذه كلها أجسام متفاسدة يُفْسِد بعضُها بعضاً، وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان.

٤ ـ وقال قائلون: الضدان هما اللذان لا يجتمعان؛ فمعنى أن الشيئين ضدان أنهما لا يجتمعان، وهذا قول «عباد بن سليمان».

٥ ـ وزعم زاعمون أن الشيئين قد يتضادان في المكان الواحد كالحركة والسكون والقيام والقعود والحرارة والبرودة واجتماع الشيئين وافتراقهما، ويتضادان في الوقت، كالفناء الذي لا يجوز وجودُه مع المُفْنَى في وقتٍ واحدٍ ويتضادان في الوصف كنحو إرادة القديم للشيء وكراهته له، يتضاد الوصف له بهما، وأن معنى التضاد التنافي؛ فإن كان الشيء مما يحل الأماكن فتضادُّ الشيئين في المكان الواحد تنافي وجودهما فيه، وتضادهما في الوقت تنافي وجودهما فيه، وتضادهما في الوصف تنافي الوصف للموصوف بهما.

٦ ـ وزعم زاعمون أن الضد هو التَّرْكُ، وأن ضد الشيء هو تركه.

* * *

(٤٦)

هل يوصف البارئ بالترك؟

واختلفوا: هل يوصف البارئ بالترك أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: قد يوصف البارئ ـ عزّ وجلّ ـ بالترك، وفعله للحركة في الجسم تركه لفعل السكون فيه.

٢ ـ وقال قائلون: لا يجوز أن يوصف البارئ بالترك على وجه من الوجوه.

* * *

(٤٧)

هل يوصف بإقدار خلقه على الحياة والموت؟

واختلفوا: هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يُقْدِرَ خَلْقَه على الحياة والموت أم لا، وعلى فعل الأجسام أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: البارئ قادر أنِ يُقْدِرَ عباده على فعل الأجسام، والألوان، والطعوم، والأراييح، وسائر الأفعال، وهذا قولُ أصحاب الغلوّ من الروافض.

٢ ـ وقال قائلون: لا يوصف البارئ بالقدرة على أن يُقْدِرَ عباده على فعل الأجسام، ولكنه قادر أن يُقدرهم على فعل جميع الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض، وهذا قول «الصالحي».

٣ ـ وقال قائلون: البارئ قادر أن يُقْدِرَ عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وقد أقدرهم على ذلك، فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يُقْدِرَهم على شيء من ذلك، وهذا قول «بشر بن المعتمر».

٤ ـ وقال قائلون: لا عَرَضَ إلا والبارئ ـ سبحانه ـ جائز أن يُقْدِرَ على ما هو من جنسه، ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة، فأما الألوان والأراييح والحرارة والبرودة والأصوات، فإنهم أحالوا أن يُقْدِرَ اللّٰهُ عبَادَهُ عليها؛ لأنها أجسام عندهم، وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات، وهذا قول «النظام».

٥ ـ وقال قائلون: جائزٌ أن يُقْدِرَ اللّٰهُ عبَادَهُ على الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته، فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان والطعوم والأراييح والحياة والموت والعجز والقدرة فليس يجوز أن

يُوصفَ الباري بالقدرة على أن يُقْدِرَهم على شيء من ذلك، وهذا قول «أبي الهذيل».

* * *

٤٨

قولهم في معنى الترك؟

واختلف المتكلمون في الترك للشيء والكفّ: هل هو معنى غير التارك؟ عَلَى أربعة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون بإثبات الترك، وأنه معنى غير التارك، وأنه كفُّ النفس عن الشيء.

٢ ـ وقال قائلون: بنفي الترك، وإنه ليس بشيء إلا التارك، وليس له ترك.

٣ ـ وقال قائلون: ترك الإنسان للشيء معنى، لا هو الإنسان ولا هو غيره.

٤ ـ وقال «عَباد بن سليمان»: أقول إنَّ ترك الإنسان غيرُ الإنسان، ولا أقول الترك غير التارك؛ لأني إذا قلت «الإنسان تارك» فقد أخبرت عنه وعن تَرْكِهِ.

* * *

٤٩

هل الترك هو أخذ الضد؟

واختلف المثبتون للترك: هل ترك الشيء هو أخذ ضدّه أم لا؟ عَلَى مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: ترك كل شيء غير أخذ ضدّه، وترك السكون هو الإقدام على الحركة.

٢ ـ وقال قائلون: ترك الشيء هو أخذ ضدّه.

* * *

٥٠

هل يكون الترك الواحد لمتروكَين؟

واختلفوا: هل يكون الترك الواحد لمتروكين أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: الترك الواحد يكون لمتروكين، ويخرج منهما، وإن المتروكين يُتْركان بترك واحد، وهؤلاء الذين زعموا أن ترك الشيء غيرُ أَخْذِ ضده.

٢ ـ وقال قائلون: ترك كل شيء فعلٌ سوى ترك غيره، كما أن الإقدام عليه سوى الإقدام على غيره، وأكثر هؤلاء القائلين هم الذين يقولون: إن ترك الشيء هو فعل ضدِّه، وزعم بعض القائلين بهذا القول أنه قد يترك أفعالاً كثيرة بترك واحد.

* * *

٥١

هل الأفعال المتولدة يجوز تركها أم لا يجوز؟

واختلفوا في الأفعال المتولدة: هل يجوز أن يتركها الإنسان أم لا؟ وهي كنحو الألم الحادث عن الضرب وذهاب الحجر الحادث عن دَفْعَةِ الدافع، على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز على الأفعال المتولدة التركُ، وهذا قول «عبَّاد» و«الجبَّائي».

٢ ـ وقال قائلون: قد يجوز أن تُتْرَكَ الأفعال المتولدة، وإن الإنسان قد يترك الكثير من الأفعال في غيره بتركه لسببه.

* * *

٥٢

هل يترك الإنسان ما لا يخطر بالبال؟

واختلفوا فيه من وجه آخر، وهو اختلافهم في الترك: هل يترك الإنسان ما لا يخطر بباله أم لا؟

١ ـ فزعم بعض المتكلمين أنه قد يترك ما لم يخطر بباله.

٢ ـ وقال بعضهم: لست أكُفُّ إلا بعد داعٍ إلى الكفّ، ولا أقْدِمُ إلا بعد داعٍ إلى الإقدام.

٣ ـ وقال بعضهم: من الإقدام ما يحتاج إلى خاطر، وهو المباشر وكثير من المتولدات، وأكثر المتولدات يستغني عن الخاطر، ولكن قد أترك لا لخاطر يدعو إلى الترك، وزعموا أيضاً أنهم يتركُون ما لا يعرفونه قَطّ ولم يذكروه.

٤ ـ وزعم بعضهم أن الإرادة لا تقع بخاطر، ولا يدعو إليها دَاعٍ.

* * *

٥٣

هل الترك من أفعال القلب؟

واختلفوا في التروك، هل هي أفعال القلب؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم بعضهم أن التروك كلها من أفعال القلوب.

٢ ـ وزعم بعضهم في الإقدام مثل ذلك، وزعم سائرهم أن الترك والإقدام يكونان بغير القلب كما يكونان بالقلب.

* * *

٥٤

هل يحتاج الترك إلى إرادة؟

واختلفوا في الترك من وجه آخر:

١ ـ فقال بعضهم: الإقدام يحتاج إلى إرادة، والكف لا يحتاج إلى إرادة، وأبى ذلك أكثرهم.

٢ ـ وزعمت جماعة منهم أن كثيراً من الإقدام يستغني عن الإرادة، وأبوا أن يكون الكفّ مستغنياً عنها.

* * *

٥٥

هل الترك باق؟

واختلفوا في الترك: هل هو باقٍ أم لا؟

١ ـ فقال بعضهم: إن الترك لا يجوز عليه البقاء، وقد يجوز البقاء على غير الترك من الأعراض.

٢ ـ وقال قائلون: الأعراض كلها لا تبقى، لا الترك ولا غيره.

٣ ـ وزعم بعضهم أنه قد يبقى، وأن أكثر ما يُقْدَم عليه كذلك.

* * *

٥٦

هل يجوز فعل المتروك؟

واختلفوا فيه من وجه آخر:

١ ـ فقال بعضهم: قد يجوز أن أفعل ما تركته بعد أن تركته.

٢ ـ وقال بعضهم: هذا محال ممتنع.

* * *

(٥٧)

هل يترك فعلين في حالة واحدة؟

واختلفوا فيه من وجه آخر:

١ ـ فزعم بعضهم أنه قد يترك فعلين وأكثر من ذلك في حالة واحدة.

٢ ـ وقال بعضهم: ليس يتهيأ في حالٍ إلا تركُ فعل واحد فقط.

* * *

(٥٨)

واختلفوا فيه من وجه آخر:

١ ـ فقال بعضهم: قد أترك الكون في المكان العاشر بترك متولد.

٢ ـ وأبى هذا حُذّاقُهم.

* * *

(٥٩)

قولهم فيما يقع بالحواس؟

واختلف المتكلمون فيما يقع بالحوّاس من إدراك المحسوسات:

١ ـ فقال بعضهم: إن كانت أسبابه من ذوي الحواسّ فهو له، وإن كانت من اللّه ـ سبحانه ـ فهو له، وإن كانت من غير اللّه ـ سبحانه ـ وغير ذوي الحواسّ فهو له، وكل من ادَّعى فعله ممن ذكرنا فليس يفعله بزعمه إلا اختياراً لجملة قولهم إنهم جعلوا الإدراك تابعاً لأسبابه.

٢ ـ وقال بعضهم: هو من ذوي الحواسّ وله، إلا أنه ليس باختيار، ولكنه فعلُ طباع، وتحقيق قول أصحاب الطبائع أن الإدراك فعل لمحله الذي هو قائم به، وهم أصحاب «معمر».

٣ ـ وقال بعضهم: هو للّه دون غيره بإيجاب خَلَقَه للحواس، وليس يجوز منه فعل إلا كذلك، وهذا قول «إبراهيم النظّام».

٤ ـ وقال بعضهم: هو للّه لطبيعةٍ يُحدثها في الحاسة مولدة له، وهذا قول «محمد بن حرب الصيرفي» وكثير من أهل الإثبات.

٥ ـ وقال بعضهم: هو للّه يبتدئهُ ابتداء، ويخترعه اختراعاً، إن شاء أن يرفعه والبصر صحيح والفتح واقع والشخص مُحَاذٍ والضياء متوسِّطٌ، وإن شاء أن يخلقه في المَوَات فَعَلَ، وهذا قول «صالح قُبَّة».

٦ ـ وقال قائلون: الإدراك فعلُ اللّه يخترعه، ولا يجوز أن يفعله الإنسان، ولا يجوز أن يكون البصر صحيحاً والضياء مَتَّصلاً ولا يفعل اللّه ـ سبحانه ـ الإدراك، ولا يجعل اللّه ـ سبحانه ـ الإدراك مع العمى، ولا يجوز أن يفعله مع الموت.

٧ ـ وقال «ضرار»: الإدراك كَسْبٌ للعبد خَلْق للّه.

٨ ـ وقال بعض البغداديين: الإدراك فعل للعبد، ومحالٌ أن يكون فعلا للّه ـ عزّ وجلّ ـ.

* * *



قولهم في سبب الإدراك؟

واختلف القائلون إن الإنسان قد يفعل الإدراك مختاراً له، في سبب الإدراك.

١ ـ فقال قائلون: سبب الإدراك متقدم له وللفتح، وهو الإرادة الموجِبَةُ للفتح، والفتح والإدراك يكونان معاً.

٢ ـ وقال قائلون: الفتح سبب الإدراك، وليس يقع إلا بعد فتح البصر، وكذلك الإحراق يكون بعد مُمَاسّة النار للشيء.

٣ ـ وقال بعضهم: يجوز أن يكون اعتماد الْجَفْن الأعلى على الجفن الأسفل لارتفاع غيره، وهو الذي يوجب الإدراك، وليس يوجب الفَتْحِ قبله، وليس يقع الفتح قبله.

٤ ـ وقالت طائفة أخرى غير هذه الطائفة: الفتح سببه، ومعه يقع، لا قبله ولا بعده.

* * *



كيف يُدْرِك المدرِكُ ببصره؟

واختلفوا كيف يُدْرِكُ المدرِكُ للشيء ببصره؟

١ ـ فقال قائلون: لا يدرك المدرِكُ للشيء ببصره إلا أن يطفر البصر إلى المدَرِك فيداخله.

وزعم صاحب هذا القول أن الإنسان لا يُدْرِكُ المحسوسَ بحاسَّةٍ إلا بالمداخلة والاتصال والمجاورة، وهذا قول «النظّام».

وحكى عنه «زرقان» أنه قال: إن الإنسان يدرك[١] على المداخلة الأصواتَ والألوانَ، وزعم أن الإنسان لا يدرك الصوتَ إلا بأن يصاكّه وينتقل إلى سمعه فيسمعه، وكذلك قوله في المشموم والمَذوقِ.

٢ ـ وقال قائلون: لا يجوز على الحواسّ المداخلة والمجاورة والاتصال لأنها أعراض، وزعموا أن البصر محالٌ أن يطفر، وكذلك سائر الحواسّ، ولكن الرائي لا يرَى الشيء إلا بأن يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه، ولا يشم الشيء ولا يذوقه حتى تنتقل إلى ذائقه وشامّه أجزاء يقوم بها الطعم والرائحة، وإذا أبصر[٢] الشيء فمحال أن ينتقل بصره[٢] إليه أو ينتقل إلى بصره[٢] بل يتصل الضياء والشعاع بينه وبينه من غير أن يطفر إليه ويداخله، وكذلك سمع الشيء من غير أن ينتقل إليه أو ينتقل سمعه إليه أو ينتقل إلى سمعه؛ لأن المسموع عَرَضٌ لا يجوز عليه الانتقال، وكذلك شمه للرائحة وذوقه للطعم، لا بأن ينتقل إليه الطعْمُ والرائحة.

٣ ـ وقال قائلون: محال أن تُدْرَكَ الأعراض بالاتصال أو تسمع بالآذان أو تُشَمَّ أو تُذاق أو تُلمس؛ لأنه لا يُرَى عنده إلا جسم، ولا يُسَمع إلا جسمٌ، لأن الأصوات أجسام عند قائل هذا القول، وكذلك لا يذاق ويُشمّ ويُلمس عند قائل هذا القول إلا جسم، والقائل بهذا القول «النظّام».

٤ ـ وقال قائلون: لا يذاق ويرَى ويُشم ويُلمس إلا جسمٌ، وقد يُسمَع ما ليس بجسم، والقائل بهذا القول بعضُ أهل النظر.

٥ ـ وقال قائلون: قد يجوز أن تُرى الأعراض وتُسمَع وتشَمَّ وتذاق وتلمس.

* * *

---

(١) في أحد الأصول: إن الأشياء تدرك.. وما أثبتناه هو الأقرب لما يليه.

(٢) في أصل آخر: إذا سمع... سمعه،.. سمعه، وهو يتنافى مع: ... بل يتصل الضياء والشعاع، فاستبدال السمع بالبصر أقرب إلى سياق النص، خاصة أن العبارة تستأنف الحديث عن السمع: ... وكذلك سمع الشيء...

٦٢

اختلافهم في مَحَلِّ الإدراك؟

واختلفوا في الإدراك من وجه آخر:

١ ـ فقال بعضهم: محلّه القلب، وهو علمٌ بالمُدْرَكِ، وليس في الْحَدَقة إلا انتصابُ العينِ حِيَالَ المُدْرَك إذا قابَلَهُ بها الإنسان أو القلبُ[١] إذا قابلها وسمَّى بعضهم هذا الفعل رؤيةً.

٢ ـ وقال بعضهم: بل الرؤية والإدراك واحد، وفي العين يكون، وهو غير العلم، وقالوا في إدراك سائر الحواسّ على هذا النحو.

٣ ـ وقال بعضهم: الإدراك يكون في بعض الحدقة، وهي جنسه، والعلم في القلب دون غيره، وقالوا في سائر الأجناس كَقولهم في هذا.

* * *

٦٣

هل يكون الإدراك فعلاً للذي أدركه المدرك؟

واختلفوا في الإدراك: هل يجوز أن يكون فعلاً للشيء الذي أدركه المُدْرِكُ؟ على مقالتين:

١ ـ فقال أكثر المتكلمين: لا يجوز أن يكون الإدراك فعلاً للشيء الذي أدركه المدرِكُ.

٢ ـ وقال قائلون: قد يكون الإدراك فعلاً للشيء الذي أدركه، كالرجل يكون فاتحاً لبصره فيَرِدُ عليه الشيءُ فيراه؛ فالرؤية فعلٌ للوارد.

ولبعض الناس في الإدراك قول ليس من جنس هذه الأقاويل، وهو أنه زعم أن البصر قائم في الإنسان، وإن كان مُطبّق الأجفان؛ لأنه بصير وإن كان كذلك، وإذا قابل الشخصُ بصره وارتفعت الموانع عنه وقع عليه ووقع العلم به في تلك الحال، والعلم عنده قد كان قبل ذلك مَسْتوراً في القلب ممنوعاً من الوقوع بالمعلوم، فلما زال مانعه وقع ولم يحدث؛ لأنه قد كان قبل ذلك موجوداً كما وصفنا، وكذلك قوله في البصر.

* * *

(١) لعل المراد هنا بمعنى القلب: العكس وليس اسم الآلة التي في الجسم.

٦٤

قولهم في المُحَالِ ما هو؟

واختلف المتكلمون في المحال، ما هو؟

١ ـ فقال قائلون: هو معنى تحت القول لا يمكَن وجوده، ثم اختلف هؤلاء؛ فقال قائلون: هو اجتماع الضدّين وكل مذكور لا يتهيأ كونُه، وقال بعضهم: هو الضدّان يجتمعان.

٢ ـ وقال قوم سوى هؤلاء: هو القول المتناقض، ثم اختلفوا في ماهية القول المتناقض، فقال قوم: هو قولك فلانٌ قائم قاعد، وما كان في نجاره، وقال بعضهم: ليس هذا هكذا، لأن قاعداً إثبات كما أن قائماً إثبات، والإثباتان لا يتناقضان، وإن فَسَدَا أو فسد أحدهما، وإنما يقع التناقض والتنافي في قولك فلان قائم لا قائم، وليس بقائم وهو قائم، لأن الثاني نفيٌ لمعنى الأول.

٢ ـ وقال قوم آخرون: كل كلام لا معنى له فهو محال.

٤ ـ وقال قوم آخرون: كل قول أزِيلَ عن منهاجه واتّسق على غير سبيله وأحيل عن جهته وضُمّ إليه ما يُبطله ووُصل به ما لا يتصل به مما يغيره ويفسده ويقصر به عن موقِعِه وإفهام معناه فهو محال، وذلك كقول القائل: أتيتك غداً، وسآتيك أمس، وهذا قول «ابن الراوندي».

* * *

٦٥

هل الكذب من المحال؟

واختلفوا في باب آخر من هذا الكلام.

١ ـ فقال قائلون: المحال لا يكون كذباً، والكذب لا يكون محالاً.

٢ ـ وقال قائلون: كل كذب محال، وكل محال كذب.

٣ ـ وقال قائلون: من الكذب ما ليس بمحال، والمحال كله كذب، ومنهم من يقول: إذا قال: «العاجز قادر» فلم يُحل، ولكنه كذَب، إلا أن يكون قد وصفه بالقدرة على ما لا يجوز أن يقدر عليه، فإذا قال: «الغائب حاضر» فكذلك، وإذا قال: «القديمُ محدَثٌ» فهذا محال؛ لأن هذا مما لا يجوز أن يكون، وقد كان يمكن أن يكون العاجز قادراً والغائب حاضراً.

* * *

٦٦

قولهم في العلة؟

واختلفوا في العلل على عشرة أقاويل:

١ ـ فقال بعضهم: العلّة علّتان، فعلَّةٌ معَ المعلول، وعلّة قبل المعلول، فعلّة الاضطرار مع المعلول؛ وعلّة الاختيار قبل المعلول، فعلّة الاضطرار بمنزلة الضرب والألم إذا ضربت إنساناً فألِمَ مع الضرب وهو الاضطرار، وكذلك إذا دَفَعْتَ حجراً فذهب، فالدفع علّة للذهاب، والذهاب ضرورة وهي معه.

وقالوا: الأمر علة الاختيار، وهو قبله، والعلّة علّة الفعل وهي قبله[1].

٢ ـ وقال بعضهم: علة كل شيء قبله، ومحال أن تكون علّة الشيء معه، وجعل قائل هذا القول نفسه على أنه إذا حمل شيئاً فعِلْمُهُ بأنه حامل له بعد حمله يكون بلا فَصْل، وعلى أن عداوة اللَّه ـ سبحانه ـ للكافرين تكون بعد الكفر بلا فَصْل، وهذا قول «بشر بن المعتمر» والأول قول «الإسكافي».

٣ ـ وقال بعضهم: العلة قبل المعلول حيث كانت، والعلّة علّتان: علة مُوجِبة وهي قبل الموجَب وهي التي إذا كانت لم يكن من فاعلها تصرّف في معناها، ولم يجز منه تركٌ لها أرادهُ بعد وجودها، وعلةٌ قبل معلولها، وقد يكون معها التصرف والاختيار للشيء وخلافه، وذلك لأني قد أقول: أطعتُ اللَّه لأن اللَّه أمرني، أعني لأجل الأمر، ورغبتُ في طاعة اللَّه وآثرتها، وقد تمكنني مخالفة الأمر وتركُ المأمور به، وقد كان ذلك من كثير من الخلق، ومثلُه قولُه: إنما جئناك لأنك دعوتنا، وجئتك لأنك أرسلت إليّ.

٤ ـ وقال قائلون: العلّة علتان: علة قبل المعلول، وهي متقدمة بوقت واحد، وما جاز أن يتقدّم الشيء أكْثرَ من وقت واحد فليس بعلة له، ولا يجوز أن يكون علة له، وعلةٌ أخرى تكون مع معلولها كالضرب والألم وما أشبه ذلك، وهذا قول «الجبّائي».

٥ ـ وقال قائلون: العلة لا تكون إلا مع معلولها، وما تقدَّم وجودُه وجودَ الشيء فليس بعلة له، وزعم هؤلاء أن الاستطاعة علة للفعل، وأنها لا تكون إلا معه.

٦ ـ واختلفوا فيما بينهم: فمنهم من زعم أن العجز يوجب الضرورة، كما أن الاستطاعة توجب الاختيار، وهذا قول «إبراهيم النجّار».

---

(١) لعل العبارة الصحيحة: والاستطاعة علة. . . وانظر القول الخامس الآتي لاحقاً.

٧ ـ ومنهم من زعم أن العجز لا يوجب الضرورة، وإن كانت الاستطاعة توجب الاختيار.

٨ ـ وقال بعض هؤلاء: في المدرك للشيء طبيعة تُوَلّد الإدراك، وأبى ذلك بعضهم.

٩ ـ وقال قائلون: العلة لا تكون إلا مع معلولها، وأنكروا أن تكون الاستطاعة علّةً، وهذا قول «عباد بن سليمان».

١٠ ـ وقال قائلونٍ: العلل منها ما يتقدم المعلول كالإرادة الموجبة وما أشبه ذلك مما يتقدم المعلول، وعلّةٌ يكون معلولها معها كحركة سَاقَيّ التي أبْنِي عليها حركتي، وعلّةٌ تكون بعدُ، وهي الغَرَضُ، كقول القائل: إنما بنيت هذه السقيفة لأستظلّ بها، والاستظلال يكون فيما بعد، وهذا قول «النظّام».

* * *



قولهم في المعلوم والمجهول

واختلف الناس في المعلوم والمجهول:

١ ـ فقال قائلون: الإنسان إذا علم شيئاً ـ قديماً كان ذلك الشيء أو مُحْدَثاً ـ لم يجز أن يجهله في حال علمه على وجه من الوجوه.

٢ ـ وقال آخرون: كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله في حال علمه من وجه من الوجوه.

٣ ـ وقال آخرون: كل ما علمه الإنسان فقد يجوز أن يجهله في حال علمه من غير الوجه الذي علمه منه، كالرجل الذي يعرف الحركة ولا يعلم أنها لا تبقى وأنها من فعل المختار وأنها تحدث في المكان الثاني، وكالإنسان الذي يعرف الأجسام ويجهل أنها مُحْدثة.

قالوا: ومن المحال الممتنع أن يكون الإنسان عالماً بأن الجسم موجود وهو يجهل أنه موجود، أو يكون عالماً بأن الحركة لا تبقى وهو جاهل بأنها لا تبقى، ولكن ليس بمحال أن يعلم الحركة موجودة مَنْ يجهل أنها مُحْدثة في المكان الثاني وأنها من فعل اللّٰه ـ سبحانه ـ أو مما أَقْدَرَ عليه الحيوان، وهذا قول «أبي الهُذَيل» و«بشر بن المعتمر».

٤ ـ وقال «النجّار» وأصحابه: أما المحدثَاتُ فقد يجوز أن تجهل وتُعلم من وجهين

في حال واحد، وأما القديم فلن يجوز أن يعرفه مَن يجهله على وجه من الوجوه.

واعتلّوا في ذلك بأن زعموا أنَّ للمحدثات أمثالاً ونَظَائر، وأنها من جنس ونوع وجهات مختلفة، كالبياض الذي هو نوع من أنواع الألوان، وله أمثال ونظائر؛ فقد يجوز أن يعرفه لوناً مَنْ لا يدريَ من أيّ أنواع الألوان هو.

قالوا: وقد يجوز أن يعرفه بالخبر العامّ مَنْ لا يعرفه من جهة الحِسّ والخبر الخاصّ، وقد يجوز أن يعرفه بالخبر مَنْ لا يعرفه من جهة الحِسّ، والخبر العامّ هو قول النبيّ ﷺ: «اعلموا لوناً قد حدث في يومنا هذا»، والخبر الخاصّ هو قوله: «اعلموا أن ذلك اللون بياض».

وقد قال بهذا القول غير «النجّار» وأصحابه.

* * *

٦٨

هل يعلم الشيء الواحد بعلمين؟

ثم اختلفوا في معرفته من جهة الحِسّ:

١ - فقال بعضهم: إذا رأى الملوَّن بالبصر أبيضَ علم أن فيه بياضاً هو غيره، والبياض لا يجوز عليه الحسّ بوجه من الوجوه.

٢ - وقال بعضهم: بل قد يحسّ البياض والأبيض جميعاً في حال واحدة، ومحال أن يرى أحَدَهما مَنْ لا يرى الآخر.

فأما الذين زعموا أن اللون هو الذي يُرَى دون الملوَّن فإنهم أبَوْا المجهول والمعلومَ، وأنكروه إنكاراً شديداً، وهذا قول «النظّام».

٣ - زعم بعضهم أن الشيء لا يُعلم بعلمين في حال واحدة، قالوا: وما عُلم باضطرار فمحال أن يُعْرَف باختيار، وما عُرف باختيار فمحال أن يُعْرَف باضطرار.

٤ - وقال بعضهم: قد يجوز أن يعلم الشيء بعلمين في حال واحدة، وقد يجوز أن يكون العلمان جميعاً اضطراراً، وقد يجوز أن يكونا اختياراً.

قالوا: فإن كان المعلوم جسماً فقد يجوز أن يُعْلَم بعلوم كثيرة بعضها اضطراراً وبعضها اختياراً، وإن كان عَرَضاً فلن يُعْلَم إلا باختيار، ولكنه قد يجوز أن يُعْلَم بعلوم كثيرة في حال، وهذا قول «بشر بن المعتمر».

٥ ـ وزعم بعضهم أنه قد يُعْرَف العرض باضطرار، كما يعرف باختيار، وأن العلمين جميعاً قد يجوز اجتماعُهما في حال.

٦ ـ وزعم بعضهم أن القديم لا يُعْلَم بعلم واحد، ولكن بعلوم كثيرة، ولا يجوز انفراد بعضها من بعض.

وزعم صاحبُ هذه المقالة أنه لا يعرف اللّٰه ـ سبحانه ـ مَنْ يجهل أنه يعرف الأشياء قبل كونها، وأن الأبصار لا تقع عليه، وأن التحرك ليس بجائز عليه، وأنه أحدث طعم البطيخ والحلواء، هذا قول «النظّام».

قال: وكل من علم أن اللّٰه أحدثه فهو يعلم أنه ليس بجسم، وأن الأبصار لا تقع عليه، وأنه خلق طعم البطيخ ورائحته؛ فمن جهل شيئاً من ذلك فقد انسلخ من العلم بأنَّ له مُحْدِثاً، وأنه مُحْدَثٌ، وأنه مَرْبُوبٌ، وأنَّ له رَبًّا، وقد يجوز في زعمه أن يعرف الحركة من يجهل أنها لا تبقى، وأن الإعادة لا تجوز عليها.

وصاحب هذه المقالة قد قاس بعض ما بقي على من أنكر المعلوم والمجهول وأنكر[1] بقي عليه، وعليهم إكفار المتأوّلين جميعاً وتجهيلهم، وهذا قول أكثر «البغداديين».

٧ ـ وزعم بعض الذين أنكروا المعلوم والمجهول أنه قد يَعْرِف اللّٰه ـ سبحانه ـ مَنْ لا يعرف أنه أحدث شيئاً، ومن يعتقد أن الأجسام من فعل غيره، وأنه يُرَى بالأبصار، وأنه في مكان دون مكان.

قالوا: مِنْ قِبَلِ أن الدليل الذي دلَّ على أنه موجود هو الدليل الذي دلَّ على أنه يُرَى بالأبصار، وأنه بكل مكان، والوجه الذي من قِبَله يعلم أنه موجود هو الذي من قبله يعلم أن الحيّز لا يقع عليه، والوجه الذي من قِبَله عرف أنه أحدث جسماً واحداً هو الوجه الذي من قبله يعرف أنه أحدث جميعها، وهذا قول «البغداديين».

٨ ـ وزعم «الإسكافي» أن الوجه الذي من قِبَلِهِ يعلم أن اللّٰه قادر على العدل هو الوجه الذي من قبله يعلم أنه قادر على الجور، وأن الدليل الذي دلَّ على ذلك واحد.

وزعموا جميعاً أن الدليل الذي دلَّ على أنه خَلَقَ واحداً من القوى وواحداً من الألوان هو الدليل الذي دلّ على أنه خلق جميعها، وأنه قد يجوز أن يَعلم أن اللّٰه قادر على العدل مَن لا يعلم أنه قادر عَلَى الجور.

---

(١) وأنكر: لعل أنكر زائدة، أو أن كلاماً سقط من المتن، فعلى الاهتمام الأول تصبح العبارة: «وبقي عليه...».

وزعموا أيضاً أنه قد يجوز أن يَعلم أن اللّه ـ سبحانه ـ خلق ألوان الزرنيخ مَن يجهل أنه خلق ألوان البطيخ والحَلْوَاءِ.

٩ ـ وزعم كثير منهم أنه لا يقدر عَلَى فعل الإيمان والكفر إلا مُحْدَث، وأن الأبصار لا تقع إلا عَلَى مُحْدَث.

ثم زعموا أنه قد يجوز أن يعرف اللّه ـ سبحانه ـ مَنْ يعتقد أنه يقدر على فعل الكفر والإيمان، وإن كان لا يقدر عليهما إلا مُحْدَثُ، ومحال أن يعرفه مَن يعتقد أن الأبصار تقع عليه من أجل أن الأبصار لا تقع إلا على مُحْدَث.

قال: ومَنْ زعم أن اللّه ـ سبحانه ـ يقدر أن يتحرك فهو لا يعرفه، لأنه لا يقدر على التحرك إلا مُحْدَثُ، وقد يجوز أن يعرفه من يعتقد أنه يقدر على كلام الخلق وما توجبه أفعالهم، وإن كان ذلك لا يقدر عليه إلا مُحْدَث.

١٠ ـ وكان «أبو الحسين الصالحي» يزعم أن العلم بأن الجسم موجود يصير علماً بأنه مُحْدَثٌ إذا علم الإنسان مُحدِثَ الجسم، لا من أجل حدوث معنى غير العلم، ولكن بحدوث العلم بالمحدِث، كالرجل لا يكون له أخ ثم يكون له أخ فيصير أخاً لحدوث أخيه، لا لحدوث معنًى فيه، وأن العلم باللّه عِلم واحد، والعلم بأنه موجود لا كالموجودِينَ هو العلم بأنه شيء لا كالأشياء، عالم لا كالعلماء، حيٌّ لا كالأحياء، قادر لا كالقادِرِينَ، وأن معنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء.

وكان يزعم أن البارئ لا يُعلم بعلمين، وأنه لا يجوز أن يجهل البارئ مَنْ علمه من وجه من الوجوه في حال علمه به، وأجاز أن يكون شيءٌ معلوماً مجهولاً من وجهين، قديماً كان أو محدثاً.

١١ ـ وزعم المنكرون للمعلوم والمجهول أن العلم بأن الجسم مُحدَث علم بمحدِثه، وكذلك الجهل بأنه محدَث جهل بمحدِثِه، لا به.

١٢ ـ وقال من جوّز أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين: العِلْمُ بأن الجسم محدَث علم به، والجهل بأنه محدَث جهل به.

١٣ ـ وذكر بعض أهل النظر أنه قد يجوز أن يعلم الشيء موجوداً من جهةٍ مَن يجهله موجوداً من جهة أخرى، كالرجل يعلم الشيء خبراً، ويجهله حساً، . . . .[1] قول النبيّ. . . .[1] وأما أهل النظر كلهم هذا ممن جوّز المعلوم والمجهول، وقال: لا يجوز أن يعلم الشيء موجوداً مَنْ يجهله

(١) هنا بياض في الأصل، مما سبب اختلالاً في المعنى.

موجوداً، ويعلمه مُحدَثاً مَنْ يجهله محدثاً من وجه آخر، فهذا ما لا يجوز؟

* * *

٦٩

هل يُعْلَم معلومان بَعلم واحد؟

واختلفوا: هل يكون علم واحد بمعلومين أم لا؟

١ - فأنكر ذلك منكرون.

٢ - وأجازه مجيزون.

وقال بعض من أجاز علم واحد بمعلومين: يجوز أن يكون علم واحد بما لا كلّ له، وهو كعلمنا أن معلومات اللّه لا كلّ لها، وهو علم الجلة.

* * *

ذكر اختلاف الناس في النفي والإثبات، وفي الأمر: هل يكون نهياً على وجه من الوجوه؟ وفي الإرادة: هل تكون كراهةً على وجه من الوجوه؟ وفي الأخذ: هل يكون تَرْكاً؟





هل يكون المُثْبَتُ منفياً؟

اختلف الناس في النفي والإثبات، وهل يكون المثبَتُ منفياً؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: قد يُثبت الشيء على وجه، وينفى على غيره، وذلك كالجسم يكون موجوداً ويكون غير متحرك، فيُثبته الإنسان موجوداً، وينفيه أن يكون متحركاً، فالنفي والإثبات واقعان عليه.

واختلف هؤلاء فيما بينهم: فمنهم مَنْ أجاز أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين؛ ومنهم من أنكر أن يكون معلوماً مجهولاً من وجهين مع إقراره بأنه يكون مثبتاً منفياً من وجهين.

٢ - وقال قائلون: محالٌ أن يكون المثبتُ منفياً والمنفيّ مُثبتاً على وجه من الوجوه، لأن المثبتَ هو الكائن الثابت الغابر، والمنفيّ هو الذي ليس بكائن ولا موجود، فمحال أن يكُون الشيء كائناً لا كائناً في وقت واحد.

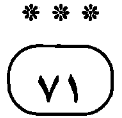
وزعموا أن إثبات الجسم متحركاً إثبات حركته، وكذلك إثباته ساكناً إثبات

سكونه، والنفي لأن يكون متحركاً نفيٌ لحركته، والنفي لأن يكون ساكناً نفي لسكونه؛ وكذلك إثبات العالم منا عالماً والجاهل منا جاهلاً والفاعل فاعلاً، والنفي لأن يكون فاعلاً على هذا الترتيب.

واختلف هؤلاء فيما بينهم: فمنهم من أنكر أن يكون الشيء معلوماً مجهولاً من وجهين، كما أنكر أن يكون مثبتاً منفياً من وجهين.

ومنهم من أجاز أن يكون مجهولاً معلوماً من وجهين مع إنكاره أن يكون مثبتاً منفياً، وهو «الجبائي» ومن قال بقوله.

* * *



إذا أمر بالتحرك فما المأمور به؟

واختلفوا في الأمر بأن يكون متحركاً، والنهي عن أن يكون متحركاً على ثلاثة أقاويل:

١ _ فقال قائلون: الأمر للإنسان بأن يكون متحركاً أمرٌ بغيره، وهو حركته.

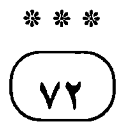
ومن هؤلاء مَنْ زعم أن إثباته متحركاً إثبات عينه مع قوله: إن الأمر له بأن يكون متحركاً أمر بحركته.

٢ _ وقال قائلون: الأمر له بأن يكون متحركاً أمرٌ بنفسه أن تكون متحركة، والنهي له عن أن يكون متحركاً نهيٌ عن نفسه أن تكون متحركة، لا عن غيره، وكذلك الأمر له بأن يكون فاعلاً.

قال: ولا أقول: أمر بنفسه وأسكُتُ؛ لئلا يوهِمَ أنه أمر بنفسه أن يكون موجوداً، ولكني أقول: أمر بنفسه أن تكون متحركة.

٣ _ وقال قائلون: لا أقول إن الإنسان أمر بأن يكون متحركاً على الحقيقة، ولكن أقول: أمر في الحقيقة بالحركة، وكذلك قوله في السكون وفي سائر ما يقع الأمر به، وهذا قول بعض الحوادث.

* * *



هل يكون الأمر نهياً؟

واختلف الناس في الأمر بالشيء: هل يكون نهياً على وجه من الوجوه؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: الأمر بالشيء نهي عن تركه، وكذلك الإرادة لكون الشيء كراهة لكَون تركه ولأن لا يكون، ومَنَعُوا أن يكُون العلم بشيء جهلا بغيره، والقدرة على الشيء عجزاً عن تركه.

٢ - وقال قائلون: الأمر بالشيء غير النهي عن تركِه، وكذلك الإرادة للشيء غير الكراهة لتركه.

فأما اختلافهم في أخذ الشيء هل يكون تركاً لضدّه، فقد ذكرناه عند ذكرنا اختلافهم في الترك.





هل الأعراض عاجزة ومَوَات؟

واختلف المتكلمون في الأعْرَاض: هل هي عاجزة جاهلة ومَوَات أم لا؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: هي جاهلة، بمعنى أنها ليست بعالمة، وهي عاجزة بمعنى أنها ليست بقادرة، وهي مَوَات بمعنى أنها ليست بحيّة، حُكي ذلك عن «العطويّ».

٣ - وأبى أكثر أهل الكلام أن يُطْلِقوا ذلك فيها على وجه من الوجوه.





قولهم في التولُّدِ

واختلف المتكلمون في باب التولد ـ كنحو ذهاب الحَجَر الحادث عند دَفْعةِ الدافع له، وكنحو انحداره الحادث عن طَرْحِهِ، وكنحو الألم الحادث عند الضرب، وخروج الروح الحادث عند الوَجْبَة[١]، والألوان الحادثة عند الضربة وما أشبهها من الأسباب، والطعوم الحادثة والأراييح وما أشبه ذلك.

١ - فقال قائلون: ما تولّد عن فعلنا، كنحو الأجر[٢] الحادث من البياض والحمرة،

---

(١) الوجبة: وجب الرجل وجوباً: مات. الوجبة: السقوط مع الهدة. والوجبة: صوت الشيء يسقط.

(٢) الأجر: وردت في صور عدة: الأحر، الأخر، بالمهملة والفوقية والتحتية، ولا تفيد أي معنى، ولعل المراد: الأمر، بالميم.

وطعم الفَالُوذَج عند جَمْع النِّشا والسكّر وإنضاجه، وكنحو الرائحة الحادثة، والألم الحادث عند الضرب، واللذة الحادثة عند أكل الشيء، وخروج الروح الحادث عند الوَجْبة، وخروج النطفة الحادث عند الحركة، وذهاب الحجر عند الدفعة، وذهاب السهم عند الإرسال؛ والإدراك الحادث إذا فتحنا أبصارنا، كلُّ ذلك فِعلُنا حادثٌ عن الأسباب الواقعةَ منّا، وكذلك انكسار اليد والرجل الحادث عند السقوط فعلُ مَنْ أتى بسببه، وكذلك صحّة اليد بالجبر وصحة الرِّجل بالجبر فعلُ الإنسانِ، وكذلك زَمَانة[1] الرِّجل إذا كسرها الإنسان أو أوهاها حتى تَزْمَنَ، وكذلك إدراك جميع الحواسّ فعلُ الإنسانِ.

وزعم قائل هذا القول أنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه فالعلم فعل الضارب، وأنه قد يفعل في غيره العلم، وإذا فتح بصر غيره بيده فأدرك فالإدراك زَعَمَ فعلُ فاتح البصر، وكذلك إذا عمّى الإنسانُ غيرَه فالعمى فعلُه في غيره.

وزعم قائل هذا القول أن الإنسان يفعل في غيره بسببٍ يُحْدِثه في نفسه، ويفعل في نفسه أفعالاً متولّدة وأفعالاً غير متولّدة.

وزعم قائل هذا القول أن الناس يفعلون لونَ الناطف[2] وبياضَه وحلاوة الفالوذج ورائحته، والألَمَ واللذةَ والصحة والزمانة والشهوة، وهذا قول «بشر بن المعتمر» رئيس البغداديين من المعتزلة.

٢ ـ وقال «أبو الهذيل» ومَنْ ذهب إلى قوله: إن كل ما تولّد عن فعله مما تُعْلَمُ كيفيّته فهو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك انحداره عند زجّة الزاجّ به من يده، وتصاعده عند رَمْيَةِ الرامي به صُعُدًا، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيئين، وخروج الروح إن كانت الروح جسماً أو بطلانها إن كانت عَرَضاً؛ فذلك كله فعلُه.

وزعم أنه قد يفعل في نفسه وفي غيره بسببٍ يحدثه في نفسه؛ فأما اللذّة والألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبُرودة والرطوبة واليبوسة والجُبْن والشجاعة والجوع والشِّبَع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله؛ فذلك أجمعُ عنده فعلُ اللّه ـ سبحانه ـ.

وكان «بشر بن المعتمر» يجعل ذلك أجمع فعلاً للإنسان إذا كان سببهُ منه.

وكان «أبو الهذيل» يزعم أن ذلك أجمع لا يتولد عن فعله، ولا يعلم كيفيّته

---

(١) زمانة: عاهة.

(٢) الناطف: ضرب من الحلوى.

وإنما فعلُه في نفسه الحركةُ والسكونُ والإرادة والعلمُ، وما يعرف كيفيته وما يتولد عن الحركة والسكون في نفسه، أو في غيره، وما يتولد عن ضربه، والاصطكاك الذي يفعله بين الشيئين.

وكان يزعم أن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالأسباب التي يُحْدِثها في نفسه، وأنَّ إنساناً لو رمى إنساناً بسَهم ثم مات الرامي قبل وصول السهم إلى المَرْميّ ثم وصلَ السهم إلى المرميّ فآلمه وقَتَله أنه يحدثُ الألم والقتلَ الحادثَ بعدُ حالَ موتهِ بالسبب الذي أحدثه وهو حيٌّ، وكذلك لو عُدم لكان يفعل في غيره وهو معدومٌ لسببٍ كان منه وهو حيٌّ، وليس يجوز عنده ولا عند «بشر بن المعتمر» أن يفعل الإنسان قوةً ولا حياةً ولا جسماً.

٣ - وقال «إبراهيم النظّام»: لا فعل للإنسان إلا الحركة، وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه، وإنّ الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهلَ والصدقَ والكذبَ وكلامَ الإنسان وسكوته وسائر أفعاله حركاتٌ، وكذلك سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كائن فيه وقتين: أي تحرك فيه وقتين.

وكان يزعم أن الألوان والطعوم والأراييح والحرارات والبرودات والأصوات والآلام أجسام لطيفة، ولا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام، واللّذة أيضاً ليست من فعل الإنسان عنده.

وكان يقول: إن ما حدث في غير حيّز الإنسان فهو فِعلُ اللّه - سبحانه - بإيجاب خَلقه للشيء، كذهاب الحجر عند دفعة الدافع وانحداره عند رمية الرّامي به وتصاعده عند زَجّة الزاجّ به صُعُداً، وكذلك الإدراك من فعل اللّه - سبحانه - بإيجاب الخلقة، ومعنى ذلك أن اللّه - سبحانه - طبع الحجر طبعاً إذا دفعه دافع أن يذهب، وكذلك سائر الأشياء المتولِّدَة.

وكان يقول فيما حكي عنه: إن اللّه - سبحانه - خَلَقَ الأجسام ضربةً واحدة، وإن الجسم في كل وقت يُخْلَق.

وكان يزعم أن الإنسان هو الروح، وأنه يفعل في نفسه، واختُلف عنه: هل يفعل في ظرفه وهيكله؟ فالحكاية الصحيحة عنه أنه يفعل في ظرفه، ومن الناس من يحكي عنه أنه يفعل في هيكله وظرفه.

٤ - وقال غيره من المتكلّمين: إن الإرادات والكراهات والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام والسكوت غيرُ الحركاتِ والسكون، وهو «أبو الهذيل».

٥ - وقال «معَمّر»: الإنسان لا يفعل في نفسه حركة ولا سكوناً، وإنه يفعل في

نفسه الإرادة والعلم والكراهة والنظر والتميل، وإنه لا يفعل في غيره شيئاً، وإنه جزء لا يتجزأ، ومعنًى لا ينقسم، وإنه في هذا البدن على التدبير له، لا على المُمَاسَّة والحلول.

وزعم أن المتولدَات وما يحلّ في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فهو فعل للجسم الذي حلَّ فيه بطبعه، وأن المَوَاتَ يفعل الأعراض التي حلّتْ فيه بطبعه، وأن الحياة فعلُ الحيّ، وكذلك القدرةُ فعل القادر، وكذلك الموت فعل المَيِّت.

وزعم أن اللّه ـ سبحانه ـ لا يفعل عَرَضاً، ولا يُوصَف بالقدرة على عَرَض، ولا على حياة، ولا على موت، ولا على سمع، ولا على بصر، وأن السمع فعل السميع، وكذلك البصر فعل البصير، وكذلك الإدراك فعل المُدْرِك، وكذلك الحسّ فعل الحَسَّاس، وكذلك القرآن فعل الشيء الذي سُمِع منه إن كان مَلَكاً أو شجرة أو حجراً، وإنه لا كَلَامَ للَّه ـ عزّ وجلّ ـ في الحقيقة، تعالى رَبّنا عن قوله عُلوًّا كبيراً.

وزعم أن اللّه ـ سبحانه ـ إنما يفعل التَّلْوِينَ والإحياء والإماتة، وليس ذلك أعراضاً؛ لأن البارئ ـ عزّ وجلّ ـ إذا لوّن الجسم فلا يخلو أن يكون من شأنه أن يتلوّن أم لا، فإن كان من شأنه أن يتلوّن فيجب أن يكون اللون بطبعه، وإذا كان اللون بطبع الجسم فهو فعله، ولا يجوز أن يكون بطبعه ما يكون تبعاً لغيره، كما لا يجوز أن يكون كسب الشيء خَلْقاً لغيره، وإن لم يكن طبع الجسم أن يتلوّن جاز أن يلوّنه البارئ فلا يتلوّن.

٦ ـ وقال «صالح قبّة»: إن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه، وإن ما حدث عند فعله ـ كذهاب الحجر عند الدفعة، واحتراق الحطب عند مجامعة النار، والألم عند الضربة ـ فاللّه ـ سبحانه ـ الخالق له وكذلك المبتدئ له، وجائز أن يجامع الْحَجَر الثقيل الجوُّ الرقيق ألف عام فلا يخلق له فيه هبوطاً، ويخلق سكوناً، وجائز أن يجتمع النار والحطب أَوقاتاً كثيرة، ولا يخلق اللّهُ احتراقاً، وأن توضع الجبال على الإنسان فلا يجد ثقلها، وأن يخلق سكون الحجر الصغير عند دفعة الدافع له، ولا يخلق إذهابه ولو دفَعه أهلُ الأرض جميعاً واعتمدوا عليه، وجائز أن يحرق اللّه ـ سبحانه ـ إنساناً بالنار، ولا يألم، بل يخلق فيه اللّذة، وجائزٌ أن يضع اللّه ـ سبحانه ـ الإدراك مع العَمْى والعلمَ مع الموت.

وكان يُجَوِّز أن يرفع اللّه ـ سبحانه ـ ثقل السموات والأرَضِينَ حتى يكون ذلك أجمعُ أَخَفّ من ريشة، ولم ينقص ذلك من أجزائه شيئاً.

وبلغني أنه قيل له: فما تُنْكر أن تكون في هذا الوقت بمكّة جالساً في قُبَّةٍ قد ضُرِبَتْ عليك وأنت لا تعلم ذلك لأن اللّه ـ سبحانه ـ لم يخلق فيك العلم به هذا وأنت صحيحٌ سليمٌ غير مُتَوَفٍّ؟ قال: لا أنكر، فلُقِّبَ بقبّة.

وبلغني أنه قيل له في أمر الرؤيا إذا كان بالبصرة فرأى كأنه بالصين أنه قال: أكون في الصين إذا رأيت أني في الصين، فقيل له: فلو رُبِطَتْ رجْلك برجل إنسان بالعراق، فرأيت كأنك في الصين؟ قال: أكون في الصين وإن كانت رجلي مربوطة برجل الإنسان الذي بالعراق.

٧ ـ وقال «ثُمَامة»: لا فِعْلَ للإنسان إلا الإرادة، وإن ما سواها حَدَثَ لا من مُحْدِث، كنحو ذهاب الحجر عند الدفعة وما أشبه ذلك، وزعم أن ذلك يُضَاف إلى الإنسان على المجاز.

٨ ـ وقال «الجاحظ»: ما بعد الإرادة فهو للإنسان بطبعه، وليس باختيار له، وليس يقع منه فعلٌ باختيار سوى الإرادة.

٩ ـ وقال «ضرار» و«حفص الفرد»: ما تولد من فعلهم مما يمكنهم الامتناع منه متى أرادوا فهو فعلهم، وما سوى ذلك مما لا يقدرون على الامتناع منه متى أرادوا فليس بفعلهم، ولا وجب لسبب وهو فعلهم.

وكان «ضرار بن عمرو» يزعم أن الإنسان يفعل في غير حيّزه، وأن ما تولّدَ عن فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كَسْبٌ له خَلْقٌ للّه ـ عزّ وجلّ ـ.

١٠ ـ وكل أهل الإثبات ـ غير «ضرار» ـ يقولون: لا فعل للإنسان في غيره، ويُحِيلُونَ ذلك.

* * *

٧٥

قولهم في المقتول

واختلفت المعتزلة: هل المقتول مَيِّت أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: كل مقتول مَيِّت، وكل نفس ذائقة الموت.

٢ ـ وقال قائلون: المقتول ليس بميِّت.

* * *

٧٦

قولهم في القتل أين يحلُّ

واختلفوا في القتل: أين يحلّ؟

١ ـ فقال قائلون: يحلّ في القاتل.

٢ ـ وقال قائل: حَلَّ في المقتول.

* * *

٧٧

قولهم في المتولد ما هو؟

واختلف المعتزلة في المتولد: ما هو؟

١ ـ فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسبب مِنِّي ويحلّ في غيري.

٢ ـ وقال بعضهم: هو الفعل الذي أوْجَبْتُ سببه فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري.

٣ ـ وقال بعضهم: هو الفعل الثالث الذي يلي مُرَادي، مثل الألم الذي يلي الضربة، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة.

٤ ـ وقال «الإسكافي»: كلُّ فعل يتهيأ وقوعه على الخطإ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقَصْد ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعَزْم وقصْدٍ إليه وإرادةٍ له فهو خارج من حدّ التوَلد، داخل في حدّ المباشر.

* * *

٧٨

المتحرك بتحريك اثنين

واختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركه اثنان.

١ ـ فقال مَنْ نفى التولّد: فيه حركة واحدة اللّهُ فاعلُها، إلا «معمّراً» فإنه يزعم أن الشيء المتحرك يفعله في نفسه.

٢ ـ وقال مَنْ أثبت التولّد قولين: قال بعضهم: فيه حركة فَعَلَهَا اثنان فهي حركة واحدة لفاعلين غَيْرَيْنِ، وقال بعضهم: هي حركتان فعلان للمحرّكين للشيء المحرَّك.

* * *

٧٩

إذا ترك سبب التولد

واختلفوا: هل يجوز أن يترك المتولد إذا ترك سببه أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: إنما يترك السبب، فأما المُسَبَّب فمحال أن يكون التَّرْك لسببه تركاً له، وهذا قول «عبَّاد» و«الجبَّائي».

٢ ـ وقال قائلون: قد نترك المُسَبَّب بتركنا للسبب.

* * *



هل يفعل الإنسان في غيره علما؟

واختلف مثبتو التولّد: هل يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً، ولا يجوز أن يفعل في نفسه إدراكاً، ولا في غيره إدراكاً، وهذا قول «أبي الهذيل» و«الْجُبَّائي».

٢ ـ وقال قائلون: قد يجوز أن يفعل الإنسان في غيره علماً، وذلك أني إذا ضربتُ عبدي فعلمي بأني قد ضربته علمٌ بالألم، فعلمه بالألم فِعْلِي، كما أن الألم فِعْلي.

* * *



هل تشترط المماسة في الفعل؟

واختلفوا: هل يفعل الإنسان في الشيء من غير أن يماسه أو يماسّ ما يماسّه؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز أن يفعل الإنسان في شيء إلا بأن يُمَاسَّه أو يُماسَّ ما يُمَاسَّه.

٢ ـ وقال قائلون: قد يجوز أن يفعل الإنسان فعلاً متولّداً في جسم من الأجسام من غير أن يماسّه ولا يماسّ ما يماسّه، كنحو الإنسان الذي يهجم على الرجل الفاتح بصرَهُ فيكون إدراكه فعلاً للهاجم.

* * *

٢ ـ وقال قائلون: السبب الذي يتولّد عنه المُسَبَّبُ لا يكون إلا قَبْله.

٣ ـ وقال قائلون: من الأسباب ما يكون مع مسبباتها المتولِّدَة عنها، ومنها ما يتقدَّمُ المسبَّبات بوقتٍ؛ فأما ما كان قبل المسبب بوقتين فليس ذلك المسبَّبُ متولداً عنه.

٤ ـ وجوّز بعضهم أن يتقدم السبَّبُ المسببَ أكْثَرَ من وقتٍ واحدٍ.

* * *

٨٤

هل السبب موجِبٌ للمسبَّب؟

واختلفوا في السبب: هل هو موجب للمسبَّب أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال أكثر المعتزلة المثبتين للتولد: الأسباب موجبة لمسبَّباتها.

٢ ـ وقال «الجبَّائي»: السبب لا يجوز أن يكون مُوجِباً للمسبَّب، وليس الموجب للشيء إلا مَن فَعَله وأوجده.

* * *

٨٥

مم يتولد التوجه؟

واختلفوا في التوجه مما يتولد؟ من الفعل إذا حدث سببه ولما يقع المتولد؟

١ ـ فأوجب ذلك قوم.

٢ ـ ونفاه آخرون.

* * *

٨٦

هل تولِّدُ الحركة سكوناً؟ وعكسه

واختلفوا في توليد الحركة للسكون والطاعة للمعصية.

١ ـ فنفى ذلك قوم، وأن تُولد الحركة سكوناً والسكونُ حركةً، وقالوا في المعصية: إنها تُولِّد ما ليس بطاعة ولا معصية، ولا تُولد الطاعة، هذا قول «البغداديين».

٢ ـ وحُكي عن «بشر بن المعتمر» أنه جوّز أن تولد الحركة سكوناً، والسكون حركةً، والحركةُ حركةً، والسكون سكوناً.

٣ ـ وقال «الجُبائي»: لا يجوز أن يولد السكون شيئاً، والحركةُ قد تُولد حركةً، وتُولد سكوناً، وزعم أن في الحَجَر إذا وقف في الجوّ حركاتٍ خفيةً تُولد انحداره بعد ذلك، وأن في القوس الموتر حركاتٍ خفيات تولد قطع الوتر إذا انقطع، وفي الحائط حركات خفية يتولد عنها وقوعه.





هل يقع غير الإرادات متولدة؟

واختلفوا في الأفعال كلها سوى الإرادات: هل يجوز أن تقع متولدة؟ وأجمعوا أن الإرادات لا تقع متولدةً، واختلفوا فيما بعدها.

١ ـ فقال قوم: قد يجوز أن تكون كلها متولدةً.

٢ ـ وقال قوم: المتولد منها ما حل في الفاعل، وما فعل في نفسه فليس بمتولد.

٣ ـ وقال قوم: إن المتولد هو ما جاز أن يقع على طريق السهو والخطأ، وما سوى ذلك فليس بمتولد.

٤ ـ وقال قوم: قد تحدث في الإنسان أفعال غير الإرادة متولّدة، وأفعال غير متولدة.





هل يقع الفعل متولداً عن سبب من القديم؟

واختلفوا في القديم: هل يجوز أن يقع الفعل منه متولّداً عن سبب؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا يقع الفعل من القديم على طريق التولّد، ولا يقع منه عن سبب، ولا يقع منه إلا على طريق الاختراع.

٢ ـ وقال قائلون: قد يفعل القديم على طريق التولّد، فأما الأجسام فلا تقع منه متولّدة.

* * *

٨٩

ما الشيء المولد للفعل؟

واختلفوا في الشيء المولّد للفعل: ما هو؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: المولّد للفعل المتولِّد هو الفاعلَ للسبب.

٢ - وقال قائلون: المولد للفعل المتولد هو السبب، دون الفاعل.

* * *

٩٠

القدرة على الفعل المتولد

واختلفوا في القدرة على الفعل المتولد، على مقالتين:

١ - فقال أكثر أهل النظر: هو مقدور عليه ما لم يقع سببه، فإذا وقع سببه خرج من أن يكون مقدوراً.

٢ - وقال قائلون: هو مَقْدورٌ مع وجود سببه.

* * *

٩١

هل الإرادة مُوجِبَةٌ لمرادها؟

واختلفت المعتزلة في الإرادة: هل تكون موجبة لمرادها أم لا؟

١ - فقال «أبو الهذيل» و«إبراهيم النظَّام» و«معمّر» و«جعفر بن حرب» و«الإسكافي» و«الأدمي» و«الشحام» و«عيسى الصوفي»: الإرادة التي يكون مرادها بعدها بلا فَصْل موجِبَةٌ لمرادها.

وزعم «الإسكافي» أنه قد تكون إرادةٌ غيرَ موجِبَة، فإذا لم توجب وقع مرادها في الثالث.

٢ - وقال «بشر بن المعتمر» و«هشام بن عمرو الفُوَطي» و«عبّاد بن سليمان» و«جعفر بن مبشر» و«محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي»: الإرادة لا تكون موجبةً.

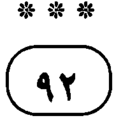
٣ - وأجاز أكثر الذين قالوا بالإرادة الموجِبَة أن يُمْنَع الإنسان من مرادها.

٤ - وحكى «الحسين بن محمد النجّار» أن قوماً ممن قالوا بالإرادة الموجِبَةِ قالوا: لن

يجوز أن يمنعه اللّه من المراد، وذلك أن الموت لا يكون إلا عن معاينة، فإذا أراد أن يفعل الإنسان في أقرب الأوقات إليه لم يجز أن يموت في ثانيهِ؛ لأنه لا يموت إلا بمعاينة، وليس يجوز أن يريد في حال المعاينة أن يفعل في الثاني؛ لأن حال المعاينة لا رجاء فيها لأن يبقى فيُحْدِثَ الإرادة أن يفعل في الثاني.

قال: ولم يجيزوا فَنَاء الجوارح في الثاني، إذا أَحْدَثَ الإرادة في الحال الأول.

* * *



هل يقدر الإنسان على خلاف المراد؟

واختلفت المعتزلة في الإنسان في حال إرادته الموجِبَةِ: هل يقدر على خلاف المراد أم لا؟ على خمسة أقاويل:

١ ـ فقال بعضهم: إنه قد يقدر على خلاف المراد، ولكنه لا يفعل إلا المراد، وشبّهوا ذلك بالفعل المعلوم من العبد أنه يكون وهو يقدر على خلافه، ولا يكون إلا المعلوم؛ لأنه لا يختار غيره.

وقالوا: ليس بمحال إذا أراد الإنسان أن يتحرّك في الثاني أن يسكن في الثاني، ولو سكن في الثاني لم يسكن إلا بإرادة متقدمة، فمثلوا بالمعلوم أنه لو كان ما علم أنه يكون مما لا يكون لم يكن العلم سابقاً بأنه يكون، ولكان العلم سابقاً بأنه لا يكون.

٢ ـ وقال بعضهم: إن المريد إذا أراد أن يتحرك في أقرب الأوقات إليه، فهو قادر على الحركة وعلى السكون، ولو سكن في الثاني كان يسكن بعد إرادة.

٣ ـ وقال بعضهم: إن الإنسان إذا أحدث الإرادة لأن يتحرك إلى أقرب الأوقات إليه جاز أن يجيء الوقتُ الثاني فيكون ساكناً فيه، ولا يكون ذلك السكون فعلاً مكتسباً ولا تركاً لتلك الحركة التي تقدمت إرادتها، ولكن يكُون تركاً للحركة في الوقت الثالث.

ويجعلون السكون الذي يكون في الثاني سكون بِنْيَةٍ كالإحراق الذي يكون من بنية النار.

وزعم هؤلاء أن الأفعال التي تكون بالبِنْيَة ليست خَلْقاً للّه ـ عزّ وجلّ ـ، وهذا قول «معمر».

٤ ـ وقال بعضهم: إذا أحدث الإرادَةَ الموجِبَة لأقلّ قليل الفعل ـ وهو زعموا أقل

من ألف جزء من كلمة ـ وذلك أنهم قالوا: إن الكلمة الواحدة تكون بإرادات كثيرة، والخطوة الواحدة تكون بإرادات كثيرة، وذلك أن الإنسان يريد إرادة اجتماع أن يزول إلى موضع، فيأتي بجزء من الذهاب، ثم يدع الإرادة فيقطع المراد، فإن أدام المرادات أدام المراد.

وقالوا: إنما نُحِيلُ قول القائل: «يقدر على خلاف المراد» إذ كان قد جاء بعلته، ولكنه يقدر على المراد؛ لأن فيه قدرةً في حال الإرادة لها يكون المراد.

٥ ـ وقال بعضهم: محال قول القائل: «يقدر عليه أو على خلافه»، لأنّا فيه بمنزلة رجل أرسل نفسه من شاهق في الهواء؛ فلا يقال: إنه يقدر على الذهاب ولا على الكفّ عنه، وإن كانت فيه قدرةٌ فهي لغير هذا الفعل الذي أوجبه بإدخاله نفسَهُ في علته الموجبة له.



٩٣

متى يقصد الإنسان الفعل؟

١ ـ وأجمعت المعتزلة إلا «الْجُبَّائيّ» أن الإنسان يريد أن يفعل ويقصد إلى أن يفعل، وأن إرادته لأن يفعل لا تكون مع مراده، ولا تكون إلا متقدمة للمراد.

٢ ـ وزعم «الْجُبَّائي» أن الإنسان إنما يقصد الفعل في حال كونه، وأنَّ القصد لكون الفعل لا يتقدّم الفعل، وأن الإنسان لا يوصف بأنه في الحقيقة مُرِيدٌ أن يفعل، وزعم أن إرادة الباريء مع مُرَادِه.

٣ ـ وقال «أبو الهذيل»: إن إرادة الباريء مع مراده، ومحالٌ أن تكون إرادة الإنسان لكون الفعل مع الفعل.





هل تجامع الإرادة المراد؟

واختلف الذين أنكروا الإرادة الموجِبَة في الإرادة للفعل: هل تجامع المراد أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فمنهم من زعم أن الإرادة وإن كانت غير موجبة فلا تكون إلا قبل المراد.

٢ ـ وزعم «الْجُبَّائي» أن الإرادة التي هي قصدٌ للفعل مع الفعل، لا قبله.

* * *

٩٥

الإرادة التي هي تقرب بالفعل: مع الفعل أو قبله؟

واختلف المعتزلة في الإرادة التي هي تقرُبٌ بالفعل: هل تكون قبل الفعل أو مع الفعل؟ على مقالتين:

١ - فمنهم من زعم أنها قبل الفعل، كما أن الإرادة لأن يفعل الفعل قبله.

٢ - وقال «الإسكافي»: قد يجوز أن تكون مع الفعل.

* * *

٩٦

هل لإرادة العباد إرادة؟

واختلف المعتزلة في إرادة العباد: هل لها إرادة؟ على مقالتين:

١ - فقال بعضهم: لا يجوز أن تكون للإرادة إرادة، لأنها أول الأفعال.

٢ - وأجاز «الْجُبّائي» أن يريد الإنسان إرادته، في بعض ما دار بيني وبينه من المناظرة.

* * *

٩٧

هل تدعو النفس للإرادة؟

واختلفوا: هل تدعو النفس إلى الإرادة، ويدعو إليها الخاطر؟ على مقالتين:

١ - فأجاز ذلك قوم.

٢ - وأباه آخرون.

* * *

٩٨

هل الإرادة مختارة؟

واختلفوا في الإرادة: هل هي مختارة أم اختيارٌ ليست بمختارة؟ على مقالتين:

١ - فقال قوم: هي مختارة كما أنها اختيار، ولم يجيزوا أن تكُون مرادةً كما أنها مختارة.

٢ - وقال قائلون: هي اختيار، وليست بمختارة.

* * *

٩٩

هل أفعال اللَّه مختارة؟

واختلفوا في أفعال اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: هل هيِ كلها مختارة أم لا؟ على أربعة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: منها ما هو اختيار، ومنها ما هو مختار.

٢ ـ وقال بعضهم: كلها مختارة لا باختيارِ غيرِها، بل هي اختيار، كما كانت مُرَادةً لا بإرادة غيرها، وهذا قول «البغداديين».

٣ ـ وقال قائلون: ما كان من أفعال اللَّه له ترك كالأعراض فهو مختار، وما لا تركَ له كالأجسام فهو اختيار، وليس بمختار.

٤ ـ وقال قائلون: ليس كل أفعال العباد مختارة، بل منها ما لا يقال: إنه مختار، وجميعاً لا يقال له: اختيار؟

* * *

١٠٠

قولهم في الإيثار

واختلفوا في الإيثار:

١ ـ فقال قوم: الإيثار هو الاختيار والإرادة، والمراد لا يكون إيثاراً ولا اختياراً.

٢ ـ وقال قوم: الإيثار هو الإرادة، والاختيار قد يكون إرادة، وقد يكُون مراداً.

* * *

١٠١

هل خفة الشيء وثقله هي الشيء؟

واختلفت المعتزلة في الثقل والخفة: هل هما الشيء أو غيره؟

١ ـ فقال قائلون: الثقل هو الثقيل، وكذلك الخفّة هو الخفيف، وإنما يكُون الشيء أثقل بزيادة الأجزاء، وهذا قول جمهور المعتزلة، وهو قول «الْجُبَّائي».

٢ ـ وقال قائلون منهم «الصالحي»: الثقل غير الثقيل، والخفّة غير الخفيف.

* * *

(١٠٢)

هل يجوز رفع ثقل الأرضين؟

واختلف هؤلاء فيما بينهم: هل يجوز أن يرفع اللّه ثقل السموات والأرضين حتى تكون أخفّ من الريشة؟ على مقالتين[١]:

١ - فجوّز ذلك بعضهم.

٢ - وأنكَره بعضهم.

٣ - وقال «ضرار بن عمرو»: ثقل الشيء بعضه، وخفّته بعضه.

* * *

(١٠٣)

ظل الشيء هل هو الشيء؟

واختلفوا في ظلّ الشيء: هل هو الشيء أم غيره؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: ظلّ الشيء غيره.

٢ - وكان «الْجُبَّائي» يزعم أن الظلّ ليس بمعنًى، وإنما معنى الظلّ أن الشيء يُسْتَر، لا أن الظلّ معنًى.

* * *

(١٠٤)

قولهم في القتل ما هو؟

واختلفوا في القتل ما هو؟

١ - فقال قائلون: القتلُ هو الحركة التي تكون من الضارب، كنحو الوَجْبَة والرمية، وما أشبه ذلك، التي يكون بعدها خروجُ الروح، وأنها لا تُسَمْى قتلاً ما لم تخرج الروح، فإذا خرجت الروح سُميت قتلاً.

قالوا: وهذا كالحالف يحلف فيقول: إن قَدِمَ زيد فامرأتي طالق، فإذا قدم زيد كان قوله الأول طلاقاً.

وزعموا أن الانقتال حلّ في المقتول، وكذلك قالوا: ذبحٌ وانذباحٌ، وشجّة

(١) ورد الحديث عن جواز رفع ثقل السموات والأرض في المسألة رقم ٥، الفقرة الأولى ص ٢٣٩ من هذا الجزء على مقالتين وأورد ثلاثة آراء؟

وانشجاجٌ، على مثل قوله القتل والانقتال، وأن الشجّة في الشجّاج وكذلك الذبح في الذابح والانذباح في المذبوح والانشجاج في المنشجِّ، والقائل بهذا «إبراهيم النظّام».

٢ ـ وقال قائلون: الحركة التي تخرج بعدها الروح عند اللّه قتلٌ؛ لأنه يعلم أن الروح بعدها تخرج، وهي قتلٌ في الحقيقة، ولكن لا يعلم أنه قتل حتى تخرج.

وأبى هذا القول أصحابُ القول الأول.

وزعم الفريقان أن القتل قائم بالقاتل، وأن المقتول مقتولٌ بقتل في غيره.

٣ ـ وقال قائلون من المعتزلة: القتل هو خروج الروح عن سبب من الإنسان، وخروج الروح لا عن سبب يكون من الإنسان موتٌ، وليس بقتل، وزعم هؤلاء أن القتل يحلّ في المقتول، لا في القاتل.

٤ ـ وقال قائلون: القتلُ إبطالُ البِنْيَةِ، وهو كل فعل لا تكون الحياة في الجسم إذا وُجد كنحو قطع الرأس وفَلْق الحنجرة، وكل فعل لا يكون الإنسان حياً مع وجوده، وهو يحلّ في المقتول.

٥ ـ وقال «ابن الراوندي»: فاعل القتل قاتلٌ في حال فعله، والمقتول مقتولٌ في حال وقوع القتل به عند من عرف أن القاتل استعمل السيف بضرب ما يقع بعدهُ خروج الروحُ.

قال: وليس يكون الإنسان قاتلاً على الحقيقة إلا لمن خرج روحه مع ضربته؛ لأنه يُعلم حينئذٍ أنه هو الذي استفعلَ[1] الخروجَ بضربته، وأن الروح لم يكن ليخرج بهَوَى نفسه دون أن يضطرّه الضارب بالسيف ويُكرهه، ولا نعرف شيئاً حدث في وقت خروجه إلا الضربة، والقضاءُ على الظاهر، وكل ما جرت العادة في أحكام الأفعال والفاعلين، فأما مَنْ تأخّر خروج روحه فليس الضارب قاتلاً له إلا بأن عرّض روحَه للخروج، وسلّط عليه ضدًّا يخرجه ويغمره.

قال: فإن قال لنا قائل: فمن القاتل له في الحقيقة؟ قلنا لهم: ليس بمقتول في الحقيقة فيكونَ له قاتل في الحقيقة، وليس يُضَاف قتله إلا إلى الضارب، ولكن الضدّ الذي دَخل عليه هو الذي منعه من الحسّ وغمره وأخرج روحه عن جسده.

قال: ولو قال قائلٌ: «الضدّ قَتَلَه كما يقتله السمّ» لجاز ذلك له.

وزعم أن اللّه ـ سبحانه ـ خصّ إخراجه لروح غيره بأن سمّاه موتاً.

قال: ومما يجاب به أيضاً أن يقال: الضارب قاتل بالتعريض، والضد قاتل على الحقيقة.

---

(١) في الأصول بين أيدينا: «استفعله الخروج».

ووصف ابن الراوندي في القتل؛ فزعم أنه ينفصل من آلة الضارب إلى جسد المضروب ضدٌّ للروح، ولولا موضع ذلك الضدِّ لم يقصد تلك الآلة، فإذا حلّت عليه جاهضته فأجهضها، فإن غلب الروح الضدَّ فلا قَتْل، وإن غلب الضدُّ غمر وجاءت تلك الحال التي يعرف عندها أن الإنسان مقتول عند أهل التولّد وعندنا.

قال ابن الراوندي: وقد زعم أصحاب التولد أنه يحدث عن الضربة في بدنِهِ شيءٌ هو الألم والقتل، قال: وذلك الحادث في قولهم مسعل[1]؟ عندنا إلا عمل الضدّ وعمل الروح؛ فإنهما يحدثان منهما طباعاً.

* * *

(١٠٥)

هل يضاد القتل الحياة؟

واختلفوا في القتل: هل يضادّ الحياة أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فزعم بعضهم أن القتل يضادّ الحياة.

٢ ـ وقال قائلون: لا يضادّ الحياة.

* * *

(١٠٦)

قولهم في الحياة

واختلف هؤلاء في الحياة، على مقالتين:

١ ـ فمنهم من يُثبت الحياة عَرَضاً والموت عَرَضاً.

٢ ـ ومنهم من زعم أن القتل عرضٌ يحلّ في القاتل، والحياة جسم لطيف يحلّ في جسد المقتول، وإنما يضادّ الحياةَ الموتُ الذي هو جسمٌ بِمَنْعها من الحِسِّ الذي هو خاصّتُها، فبهذا سُمّي موتاً، وهو موتٌ وميّتٌ كما أنها حياةٌ وحيٌّ، وزعم أن الإماتة التي هي إدخال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ الجسمَ المضادّ لها عليها تكُون وحسُّها قائم، كما أن القتل الذي هو إدخال ذلك الجسم أيضاً عليها يكون وحسُّها قائم.

* * *

(١) مسعل: غير معجمة، وهذا يفسح المجال للاجتهاد في صوغ العبارة التي قد تكون: «في قولهم مستقل، وليس عندنا»..

١٠٧

قولهم في كلام الإنسان

واختلفوا في كلام الإنسان: هل هو صوت أو ليس بصوت؟ وهل الصوت جسم أو عَرَض.

١ ـ فقال قائلون: كلام الإنسان صوت، وهو عَرَض، وقد يكون باللسان مسموعاً، وفي القرطاس مكتوباً، وفي القلوب محفوظاً؛ فهو حالٌّ في هذه الأماكن بالكتابة والحفظ والتلاوة.

٢ ـ وقال قائلون: كلام الإنسان ليس بصوت، وهو عرض، وكذلك الصوت عَرَض، ولا يوجَبُ إلا باللسان.

٣ ـ وقال قائلون: الصوت جسم لطيف، وكلام الإنسان هو تقطيع الصوت، وهو عَرَض، وهذا قول «النظّام».

٤ ـ وقال قائلون: هو معنًى قائم بالنفس لا يحلّ في اللسان، وهو عَرَض، وهو غير الصوت.

* * *



هل الكلام مؤلف؟

واختلفوا في الكلام: هل يوصف بأنه مؤلف أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: قد يوصف بذلك، وهو مؤلَّفٌ في الحقيقة.

٢ ـ وقال قائلون: لا يوصف بذلك، ومن قال: «هذا كلامٌ مؤلّفٌ»، فإنما يقوله اتّساعاً.

* * *

١٠٩

كيف يسْمَعُ الصوت؟

واختلفوا في الصوت: كيف يُسمَع؟ وهل يجوز عليه الانتقال أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: الصوت ينتقل في الجوّ فيصاكّ الأسماع ويؤلمها، ولا يسمع إلا باتصال السمع أو مداخلته إياه، وهذا قول «النظّام».

٢ ـ وقال قائلون: لا يجوز عليه الانتقال، بل يُسمَع في مكانه الذي يحلّ فيه، يسمعه ألفُ إنسانٍ وأكثر.

٣ - وقال قائلون: لا يُسمَع الصوت إذا كان مكانه بائناً عن سمع الإنسان، وإنما يسمع الإنسان ما يوجد في سمعه.

وقال هؤلاء في الصَّدَىٰ: إن الإنسان إذا فتح فاه وقصد الصياح فدافع الجوّ فيحدث الصوت في المكان الذي يحلّه علي طريق التولّد.

٤ - وأبى ذلك آخرون، وقالوا: الصوت موجود فيظهر ولا يحدث.

٥ - وقال قائلون: إن الصوت لا يُسمَع، وكذلك الكلام، وإنما يُسمَع الجسم مُصَوِّتاً، والجسم متكلماً.

* * *

١١٠

هل يبقى الصوت؟

واختلفوا في الصوت: هل يبقى أم لا؟ على مقالتين:

١ - فقال قوم: إنه يبقى.

٢ - وقال قائلون: إن الصوت لا يبقى.

ومنهم من قال: من الصوت ما يبقى ومنه ما لا يبقى[١].

* * *

١١١

هل يكُون صوت في مكانين؟

واختلفوا: هل يكُون صوت واحد في مكانين؟

١ - فأنكَر ذلك منكِرون.

٢ - وأجازهُ مجيزون.

* * *

١١٢

هل الصوت جسم؟

واختلفوا في الصوت: هل هو جسم؟

١ - فقال «النظّام»: هو جسم.

---

(١) الملاحظ أن المؤلف لم يدرج هذا الرأي ضمن مقالات المتكلمين.

٢ ـ وقال غيره: هو عَرَض.

٣ ـ وقال قائلون: ليس بجوهر ولا عَرَض.

٤ ـ وأنكَر منكرون الصوت، وقالوا: لا صوت في الدنيا، وليس إلا المصوِّت.

* * *

(١١٣)

هل يكُون صوت لغير مصوت؟

واختلفوا: هل يكُون صوت لا لمصوِّت؟ على مقالتين:

١ ـ فمنهم من قال: لا يكُون صوت إلا لمصوِّتٍ.

٢ ـ ومنهم من أجاز صوتاً لا لمصوِّتٍ.

* * *

(١١٤)

قولهم في: «يا زيد»

واختلفت المعتزلة إذا قال جماعة: «يا زيد» فتكلم أحدهم بالياء، والآخر بالألف، والآخر بالزاي، والآخر بالياء، والآخر بالدال، على مقالتين:

١ ـ فقال «محمد بن عبد الوهَّاب الجُبَّائي»: كل حرف من هذا كلمة يتكلم بها صاحبها، وخبرٌ يُخبر به صاحبه، فهو إخبارٌ وكلمات.

٢ ـ وقال «أحمد بن علي الشطوي المعروف بنوفه»: ليس كل حرف من هذا كلمةً، وليس الجميع كلاماً ولا خبراً ولا إخباراً.

* * *

(١١٥)

قولهم في الخواطر

واختلفت المعتزلة في الخواطر:

١ ـ فقال «إبراهيم النظَّام»: لا بدَّ من خاطرَيْن أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر يأمر بالكفّ؛ ليصحّ الاختيار.

وحكى عنه «ابن الراوندي» أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من اللّه، إلا أنه وضعه للتعديل لا ليُعْصَى.

وحكي عنه أنه كان يقول: إن الخاطرين جسمان، وأظنُّه غلط في الحكاية الأخيرة عنه.

٢ ـ وقال «بشر بن المعتمر»: قد يستغني المختار في فعله وفيما يختاره عن الخاطرين، واحتجّ في ذلك بأوّل شيطان خلقه اللّه، وأنه لم يُنْقَلْ شيطانٌ يُخْطِرْ.

٣ ـ وقال قوم: إن الأفعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجمعها وتميل إليها وتُحبُّها فليس تحتاج إلى خاطر يدعوها إليها، وأما الأفعال التي تكرهها وتَنْفِر منها فإن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ إذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازي كراهتها لها ونِفَارَهَا منها، وإن دعاه الشيطان إلى ما تميل إليه وتُحِبُّه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازي داعي الشيطان ويمنعه من الغَلَبَة، وإن أراد اللّه ـ سبحانه ـ أن يقع من النفس فعلُ ما تكرهه، وتنفر طباعها منه جعل الدواعي والترغيبَ والترهيبَ والتوفير يفضلُ ما عندها من الكراهة لذلك منه؛ فتميل النفس إلى ما دُعِيَتْ إليه ورُغِّبت فيه طباعاً، وذكر «ابن الراوندي» أن هذا القول قوله.

٤ ـ وقال «أبو الهذيل» وسائر المعتزلة: الخاطر الداعي إلى الطاعة من اللّه، وخاطر المعصية من الشيطان، وثبّتُوا الخواطر أعراضاً، إلا أن «أبا الهذيل» يقول: قد تُلزم الحجّة المتفكّر من غير خاطر، و«إبراهيم» و«جعفر» يقولان: لا بدّ من خاطر.

٥ ـ وأنكر منكرون الخواطر، وقالوا: لا خاطر.

* * *

(١١٦)

قولهم في حكم العامة وأشباههم

واختلف الناس في العامّة والنساء الذين على جملة الدين إذا خطر ببالهم التشبيه على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: عليهم أن يتفكّروا في ذلك، ويتبعوا في ذلك حجّة.

٢ ـ وقال قوم: ليس ذلك بواجب عليهم، وقد يجوز أن يُعرضوا عنه فلا يعتقدوا فيه شيئاً، ولكن عليهم أن يعتقدوا إن كان ناقضاً للجملة التي هم عليها فهو باطل.

* * *

١١٧

قولهم في طاعة لا يراد بها اللّه

اختلفت المعتزلة في ذلك.

١ - فزعم زاعمون منهم أنه لا يجوز أن يطيع اللّه مَنْ لم يُرِدْه بطاعةٍ، ولم يتقرّب إليه بها، وأنكر أن يكون في الدهرية طاعةٌ للّه أو معرفة أمرٍ، والقدرية يعيّرون من خالفهم في القدر، وأهل الحقّ يسمونهم قدرّية، ويسمّونهم مجبرة، وهم أوْلى بأن يكونوا قدرية من أهل الإثبات.

٢ - وقال قائلون منهم ممن أنكَر القولَ بطاعة لا يراد اللّه بها: ليس في المشبّهة معرفة باللّه، ولا يكَونون مطيعين له، ولكن في القدرية معرفة باللّه إذا كانت موجودةً، وكذلك فيهم طاعة للّه ـ عزّ وجلّ ـ.

٣ - وقال قائلون ممن أنكَر القول بطاعة لا يراد اللّه بها: إن أفعال الجاهل باللّه كلها جهلٌ باللّه، وليس أحد من الجهّال للّه مطيعاً، وهذا قول «عبّاد».

* * *

١١٨

قولهم في عذاب القبر

واختلفوا في عذاب القبر.

١ - فمنهم من نَفَاه، وهم المعتزلة والخوارج.

٢ - ومنهم من أثبته، وهم أكثر أهل الإسلام.

٣ - ومنهم من زعم أن اللّه ينعّم الأرواح ويؤلِمُها، فأما الأجساد التي في قبورهم فلا يصل ذلك إليها وهي في القبور.

* * *

١١٩

هل يجوز أن يوجد العالم لا في مكان؟

واختلفوا: هل يجوز أن يُخلَق العالم لا في مكان، أو يوجد لا في مكان؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: كان جائزاً أن يخلق اللّه العالم لا في مكان ويوجده لا في مكان، ويوجده لا في شيء.

(١٢٣)

هل أفعال القلوب حركات؟

واختلفوا في أفعال القلوب من الإرادات والكَراهات والعلوم والنظر والفكْر، وما أشبه ذلك: هل هي حركات أم لا؟

١ - فقال قائلون: كلها حركات.

٢ - وقال قائلون: هي سكُون كلها.

٣ - وقال قائلون: ليست بحركات ولا سكُون.

* * *

(١٢٤)

هل يُخْلَق العلم بالألوان في قلب الأعمى؟

واختلفوا: هل يجوز أن يُخْلَقَ العلم بالألوان في قلب الأعمى أم لا؟

١ - فأجاز ذلك مجيزون.

٢ - وأنكَره آخرون.

* * *

(١٢٥)

هل يبقى كلام العباد؟

واختلفوا في كلام العباد: هل يبقى أم لا؟ على مقالتين:

١ - فقال قائلون: كلام العباد لا يبقى.

٢ - وقال قائلون: الكلام قد يبقى، وهذا قول «أبي الهذيل» وغيره.

* * *

(١٢٦)

هل يفعل الكلام بغير لسان؟

واختلفوا: هل يفعل الكلام بغير اللسان؟

١ - فأجاز ذلك مجيزون.

٢ - وأنكره منكرون.

* * *

١٢٧

هل الهواء معنى؟

واختلفوا في الهواء: هل هو معنًى؟

١ ـ فقال قائلون: ليس بجسم.

٢ ـ وقال قائلون: هو جسم رقيق.

* * *

١٢٨

هل يجوز أن يرتفع الهواء من حيز الأجسام؟

واختلفوا: هل يجوز رفعه من حيّز الأجسام حتى لا يكون؟

١ ـ فأجاز ذلك مجيزون.

٢ ـ وأنكروه منكرون، وقالوا: لو ارتفع ما بين الحائطين من الجوّ لالتقت الحيطان وتلاصَقَتْ.

* * *

١٢٩

قولهم فيمن مد يده وراء العالم

واختلفوا فيمن مَدَّ يده وراء العالم، على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: يمتدّ مع يده؛ فهذا يكون مكاناً ليده؛ لأن المتحرّك لا يتحرّك إلا في شيء.

٢ ـ وقال قائلون: يمدّ يده وتتحرّك لا في شيء.

* * *

١٣٠

قولهم في رؤيا النوم

واختلف الناس في الرؤيا على ستة أقاويل:

١ ـ فزعم «النظام» ومن قال بقوله ـ فيما حكى عنه «زرقان» ـ أن الرؤيا خواطر مثل ما يخطر البصر وما أشبهها ببالك فتمثلها وقد رأيتَها.

٢ ـ وقال «معمّر»: الرؤيا من فعل الطبائع، وليس من قبل اللّه.

٣ ـ وقالت «السوفَسْطَائية»: سبيل ما يراه النائم في نومه كسبيل ما يراه اليقظان في يقظته، وكل ذلك على الخيلولة والحسبان.

٤ ـ وقال «صالح قبّة» ومن قال بقوله: الرؤيا حقّ، وما يراه النائم في نومه صحيح، كما أن ما يراه اليقظان في يقظته صحيح؛ فإذا رأى الإنسان في المنام كأنه بأفريقية وهو ببغداد فقد اخترعه اللّه ـ سبحانه ـ بأفريقية في ذلك الوقت.

٥ ـ وقال بعض المعتزلة: الرؤيا على ثلاثة أنحاء: منها ما هو من قبل اللّه كنحو ما يحذّر اللّه ـ سبحانه ـ الإنسانَ في منامه من الشرّ ويرغّبه في الخير، ونحوٌ منها من قبل الإنسان، ونحوٌ منها من قبل حديث النفس والفكر، يفكّر الإنسان في منامه فإذا انتبه فكّر فيه، فكَأنه شيءٌ قد رآه.

٦ ـ وقال «أهل الحديث»: الرؤيا الصادقة صحيحة، وقد يكُون من الرؤيا ما هو أضغاث.

* * *

١٣١

قولهم فيما يراه الرائي في المرآة

واختلف الناس في الذي يراه الرائي في المرآة:

١ ـ فقال قائلون: الذي يرى الرائي في المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه اللّه، وهذا قول «صالح».

٢ ـ وقال «أبو الحسين الصالحي»: لا مَرْئيّ إلا لون، وإن الشعاع ينفصل من وجه الإنسان، وله لون كلون الإنسان، فيرى الإنسان لون الشعاع المنتقل من وجهه إذا اتصل بالمرآة، ولونه كلون وجهه.

٣ ـ وقال «السوفَسْطَائية» على أصل قولهم: إنما هو الْحُسْبَان.

٤ ـ وقال قائلون: الإنسان إنما يرى وجهه بانعكاس الشعاع عليه من جهة المرآة.

٥ ـ وقال قائلون: الذي يراه الرائي في المرآة هو ظلّ الوجه.

٦ ـ وقال «ضرار بن عمرو»: إن الإنسان يرى مثاله ومثال غيره.

* * *

١٣٢

هل يدخل الجن في الناس

واختلف الناس في الجن: هل يدخلون في الناس؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: محال أن يدخل الجنّ فيَ الناس.

٢ ـ وقال قائلون: يجوز أن يدخل الجنّ في الناس؛ لأن أجسام الجن أجسام رقيقة، فليس بمستنكر أن يدخلوا في جوف الإنسان من خروقه كما يدخل الماء والطعام في بطن الإنسان وهو أكثف من أجسام الجنّ، وقد يكون الجنين في بطن أُمه وهو أكثف جسماً من الشيطان، وليس بمستنكرٍ أن يدخل الشيطان إلى جوف الإنسان.

* * *

١٣٣

هل يرى المصروع الشيطان؟

واختلفوا: هل المصروع يرى الشيطان أم لا؟ على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: الجنّ لا يخبطون الناس، ولا يستهلكُونهم، وإنما ذلك من جهة اختلاط الطبائع، وغلبة بعض الأخلاط من المِرَّة أو البلغم.

٢ ـ وقال قائلون: الشيطان يخبط الإنسان، ويستهلكه، ويَرَاه الإنسان، وما يُسمَع منه فهو كلام الشيطان.

٣ ـ وقال قائلون: بل يخبط الإنسان، ويصرعه، ويوسوسه، ولا يراه الإنسان، وليس الكلام المسموع في وقت الصَّرْع والاختباط كلامَ الشيطان.

* * *

١٣٤

كيفية وسوسة الشيطان

واختلفوا في شرّ وسواس الشيطان كيف يوسوس؟

١ ـ فقال قائلون: إنهم يوسوسون، وقد يجوز أن يكُون اللّه تعالى جعل الجو أداةً لهم، أو جعل لهم أداة مّا غير الجوّ، وذلك متصل بالقلب، فيحرّك الشيطان تلك الآلة من جهة بعض خروق الإنسان فيوصل الوسوسة إلى قلبه بتلك الآلة،

مثالُ ذلك أنك تأخذ الرمح وبينك وبين الإنسان عَشَرَةُ أذْرُعٍ فتُكلِّم فيه فيسمع الإنسان إذا كان الرمح مجوّفاً، وكان متصلاً بسمعه.

٢ ـ وقال قائلون: جسم الشيطان أرقّ من أجسامنا، وكلامه أخفى من كلامنا؛ فيجوز أن يصل إلى سمع الإنسان فيتكلم بكلامه الخفيّ، فيكُون ذلك هو وسوسته.

٣ ـ وقال قائلون: بل يدخل إلى قلب الإنسان بنفسه حتى يوسوس فيه.

* * *

١٣٥

هل يعلم الشيطان ما في القلوب؟

واختلفوا: هل يعلم الشيطان ما في القلوب أم لا؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فقال «إبراهيم» و«معمّر» و«هشام» ومن اتّبعهم: إن الشياطين يعلمون ما يحدث في القلوب، وليس ذلك بعجيب؛ لأن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ قد جعل عليه دليلاً، ومحالٌ أن يدخل الشيطانُ قلبَ الإنسان، مثالُ ذلك أن تشير إلى الرجل: أقبِل أو أدْبِرْ، فيعلم ما تريد، فكَذلك إذا فعل فعلاً عرف الشيطان كيف ذلك الفعل، فإذا حدّث نفسه بالصدقة والبرّ عزف ذلك الشيطان بالدليل، فنهَى الإنسانَ عنه، هكَذا حكَى «زرقان».

٢ ـ قال: وقال آخرون من المعتزلة وغيرهم: إن الشيطان لا يَعْرف ما في القلب، فإذا حدَّث الإنسانُ نفسَه بصدقة أو بشيء من أفعال البرّ نهاه الشيطان عن ذلك على الظنّ والتخمين.

٣ ـ وقال قائلون: إن الشيطان يدخل في قلب الإنسان فيعرف ما يريد بقلبه.

* * *

١٣٦

هل يخبر الجن الناس بشيء؟

واختلفوا في الجنّ: هل يُخبرون الناسَ بشيء أو يخدمونهم؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «النظام» وأكثر المعتزلة وأصحاب الكلام: لا يجوز ذلك، لأن في ذلك فساد دلائل الأنبياء؛ لأن من دلالتهم أن ينبئوا بما نأكل وندخر.

٢ ـ وقال قائلون: جائز أن يخدم الجنّ الناسَ، وأن يخبروهم ما لا يعلمون.

* * *

(١٣٧)

هل يقدر الشيطان على حمل ما لا يستطيعه الإنسان؟

واختلفوا: هل يطيق الشيطان على حمل ما لا يطيق البشر حمله؟

١ ـ فقال قائلون: جائز ذلك، وأن يحمل الأشياء الكثيرة.

٢ ـ وأنكَر ذلك منكرون، وقالوا: في هذا بطلان دلائل الرسل، وهذا قول «الجبائي».

* * *

(١٣٨)

هل يتشكل الشيطان؟

واختلفوا: هل يجوز أن ينقلب الشياطين عن صورها؟

١ ـ فأجاز ذلك قوم.

٢ ـ وأنكَره آخرون.

* * *

(١٣٩)

هل تظهر الأعلام على غير الأنبياء؟

واختلفوا: هل يجوز أن تظهر الأعلام على غير الأنبياء؟

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز أن تظهر أعلام المعجزات على غير الأنبياء.

٢ ـ وقال قائلون: جائز أن تظهر المعجزات على الأئمة، وينزل الملائكة عليهم، وهذا قول طوائف من «الروافض».

وقد أفرط بعضهم في القول حتى زعم أنه جائز أن ينسخوا الشرائع.

وقد أفرط قوم من جنس هؤلاء من «الخُرَّمدينية» حتى زعموا أن الرسل يأتون تَتْرى بعد رسول اللّه ﷺ، وأنهم لا ينقطعون.

٣ ـ وقال قائلون: جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين لا يدَّعون النبوَّة، ولا يجوز أن تظهر على المبطلين.

٤ ـ وقال قائلون: قد يجوز أن تظهر المعجزات على الكَذابين الذين يدَّعون الإلٰهية، ولا يجوز أن تظهر على الكَذّابين الذين يدّعون النبوة.

قال: لأن من يدّعي الإلٰهية ففي بنيته ما يكَذبه في دعواه، وليس من ادعى النبوّة في بنيته ما يكَذبه أنه نبيّ، فهذا قول «حسين النجّار».

٥ ـ وقد جوّز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين، وأن تأتيهم ثمار الجنة في الدنيا فيأكلونها، ويواقعون الحور العين في الدنيا، ويظهر لهم الملائكة، ويظهر لهم الشياطين فيحاربونهم، ولم يجوّزوا رؤية اللّه في الدنيا، وزعموا أن هذه مواريث الأعمال.

٦ ـ وجوز آخرون كل ما حكَيناه عن المتقدّمين منهم، وجوّزوا أن يروا اللّه ـ سبحانه ـ في الدنيا، وأن يباشروه ويجالسوه.

٧ ـ وقال قائلون: جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين، وأن تبلغ بهم مواريث الأعمال حتى تسقط عنهم العبادات، وتكون الدنيا لهم مباحة وكل ما فيها، ويسقط عنهم النهي، ويحلّ لهم النساء وسائر الأشياء، وهذا قول «أصحاب الإباحة».

وزعموا أن العبادة تبلغ بهم حتى لا يَهُمُّوا بشيء إلا كان كما يريدون، وإن أرادوا أَن تحدث لهم دنانير حدثَتْ، وكل ما أَرادوا من شيء لم يستصعب عليهم.

وقد زعم بعضهم أن العبادة تبلغ بهم حتى يكونوا أَفضل من النبيين والملائكة المقرَّبين.

* * *

(١٤٠)

هل الملائكة أفضل من الأنبياء؟

واختلف الناس: هل الملائكة أَفضل من الأنبياء؟

١ ـ فقال قائلون: الملائكة أَفضل من الأنبياء.

٢ ـ وقال قائلون: الأنبياء أَفضل من الملائكة، والأئمة أفضل من الملائكة أيضاً، وهذا قول الروافض.

وقال قوم من المتنَسّكين: إنه جائز أن يكُون في الناس غير الأنبياء والأئمة من هو أفضل من الملائكة.

* * *

(١٤١)

هل الجن مكلفون؟

واختلف الناس في الجنّ: هل هم مكلّفون أم مضطرُّون؟

١ ـ فقال قائلون من المعتزلة وغيرهم: هم مأمورون مَنْهِيُّون قد أُمِرُوا ونُهُوا؛

لأن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ يقول: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ الآية [الرحمٰن: ٣٣] وإنهم مختارون.

٢ ـ وزعم زاعمون أنهم مضطرُّون مأمورون.

وكذلك اختلافهم في الملائكة وفي أنهم مأمورون أو مختارون على سبيل اختلافهم في الجنّ.

* * *

(١٤٢)

هل تُرَى الشياطين في الدنيا؟

واختلفوا في الشياطين: هل يُرَوْن في الدنيا أم لا؟

١ ـ فقال قوم: لا يجوز، إلا أن يريهم اللّٰه ـ سبحانه ـ نَبِيًّا، أو يجعل رؤيتهم عَلَماً ودليلاً على نبوّة نبيّ، وقد يقدر اللّٰه ـ سبحانه ـ أن يُرِيَ عباده الملائكة والشياطين من غير أن يقلب خلقهم، وقد يرى الإنسان الملائكة في حال المعاينة.

٢ ـ وقال قائلون: لا يجوز أن يُرَوْا بحالٍ، إلا أن يقلب اللّٰه خلقهم ويُخْرِجهم عما هم عليه.

٣ ـ وقال قائلون: جائز أن يُرَوْا في الدنيا من غير أن يقلب اللّٰه خلقهم، ومن غير أن يجعل ذلك دليلاً على نبوّة نبي.

٤ ـ وذهب إلى إنكار الجنّ والشياطين ذاهبون، وزعموا أنه ليس في الدنيا شيطان ولا جنّ، غير الإنس الذين نراهم.

* * *

(١٤٣)

هل ينقلب الجن إلى صور أخرى؟

واختلفوا: هل يجوز أن ينقلب الشياطين في صور الإنس، أو في غير ذلك من الصور إذا أرادوا ذلك أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: جائز أن ينقلبوا إلى أيّ صورة شاءوا من الصور؛ فيكُون الشيطان مَرّةً في صورة إنسان، ومَرّةً في صورة حَيَّة.

٢ ـ وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم: ذلك غير جائز، ولم يجعل اللّٰه ـ سبحانه ـ إليهم أن ينقلبوا متى أرادوا.

* * *

١٤٤

هل إبليس من الملائكة؟

واختلف الناس: هل إبليس من الملائكة أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: هو منهم، ولكنه أخرج عن جملتهم لمّا استكْبَرَ على اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ.

٢ ـ وقال قائلون: ليس هو من الملائكة.

* * *

١٤٥

هل الملائكة جن؟

واختلفوا: هل الملائكة جنّ أم ليسوا بجنّ؟

١ ـ فقال قائلون: هم جِنٌّ؛ لاستتارهم عن الأبصار، ومن هذا قيل للجَنِينِ إنه جَنِينٌ.

٢ ـ وقال قائلون: ليسوا بجنّ.

* * *

١٤٦

قولهم في معنى السحر ومَدَاهُ

واختلفوا في السحر:

١ ـ فقالت المعتزلة وغيرهم من أهل الإسلام: السحر هو التَّمْوِيه والاحتيال، وليس يجوز أن يبلغ الساحر بسحره أن يقلب الأعيان، ولا أن يُحدث شيئاً لا يقدر غيره على إحداثه.

٢ ـ وقال قائلون: يجوز أن يقلب الساحر بسحره الإنسان حماراً، وأن تذهب المَرَدَةُ إلى الهند في ليلة وترجع.

٣ ـ وقال قائلون: السحر ليس على قلب الأعيان، ولكنه أُخَذٌ بالعيون، كنحو ما يفعله الإنسان مما يتوهّمه المتوهم على خلاف حقيقته.

* * *

(١٤٧)

قولهم في حقيقة المكان

واختلفوا في المكان:

١ ـ فقال قائلون: مكان الشيء ما يُقلّه ويعتمد عليه، ويكون الشيء متمكّناً فيه.

٢ ـ وقال آخرون: مكان الشيء ما يماسّه، فإذا تماسَّ الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه.

٣ ـ وقال قائلون: مكان الشيء ما يمنعه من الهُوِيّ، معتمداً كان الشيء عليه أو غير معتمد.

٤ ـ وقال قائلون: مكان الأشياء هو الجوّ، وذلك أن الأشياء كلها فيه.

٥ ـ وقال قائلون: مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء.

وإنما ذكرنا قول المنتحلين للإسلام في المكان، دون غيرهم من الأوائل.

* * *

(١٤٨)

قولهم في حقيقة الوقت

واختلفوا في الوقت:

١ ـ فقال قائلون: الوقت هو الفرق بين الأعمال، وهو مَدَى ما بين عمل إلى عمل، وإنه يحدث مع كل وقتٍ فعلٌ، وهذا قول «أبي الهذيل».

٢ ـ وقال قائلون: الوقت هو ما توقته للشيء، فإذا قلت «آتيك قدومَ زيدٍ» فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك.

وزعموا أن الأوقات هي حركات الفلك، لأن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ وَقّتها للأشياء، هذا قول «الجُبّائي».

٣ ـ وقال قائلون: الوقت عَرَضٌ، ولا نقولِ ما هو، ولا نقف على حقيقته.

* * *

الاستفهام والأمر والنهي والأسف والتمني، والمسألة؛ لأنه ليس يقال لمن ينطق بشيء من ذلك: صدقتَ، ولا يقال له: كذبتَ.

٢ ـ وقال قائلون: الخبر هو الكَلام الذي يقتضي مُخْبِراً، وإنما سمّي خبراً من أجل المخبر به، فإذا لم يكن مخبر لِم يُسمّ الكلام خبراً، وأبى هذا القائلون الذين حكينا قولهم آنفاً.

* * *

١٥٣

قولهم في حقيقة الكلام

واختلفوا في الكلام: ما هو؟

١ ـ فقال قائلون: الكلام هو ما لا يخرج من أن يكون أمراً أو نهياً أو خبراً أو استخباراً أو تمنّياً أو تعجّباً أو سؤالاً، وهو بمخرج الأمر، إلا أنه يسمى سؤالاً إذا كان لمن فوقك.

٢ ـ وقال قائلون: الكلام هو القول، وقد يخرج من هذه الأقسام كلها؛ لأنه أمْرٌ لعلّة المأمور، نهيٌ لعلّة المنهيّ، خبرٌ لعلة المخبَرِ، تمنٍ لعلة المتمنّىٰ، وهو كلام وقول لا لعلة، وهذا قول «ابن كلّاب».

* * *

١٥٤

قولهم في الصدق والكذب

واختلفوا في الصدق والكذب.

١ ـ فقال بعضهم: الصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به، والكذب الإخبار عنه بخلاف حقيقته، بعلم وقع أم بغير علم.

٢ ـ وقال بعضهم: الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان معه علم الحقيقة، ثم اختلفوا في الكذب؛ فقالت جماعة منهم: الكذب هو الإخبار عنه بخلاف حقيقته، وزاد سائرهم في الكذب: الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم.

وقال بعضهم: الصدق ذو شروطٍ شتّى: منها صحّة الحقيقة، ومنها العلم بها، ومنها أمر الله به.

والكذب ذو شروط أيضاً: منها علم الحقيقة، والعلم باعتماد نفيها، ومنها النهي من اللّه عنه، فأما ما وقع بغير علم فهو خبرٌ عائر[1] لا يسمى صدقاً ولا كذباً.

* * *

١٥٥

هل يسمى الخبر صدقاً قبل وقوع مخبره؟

واختلفوا: هل يسمى الخبر صدقاً قبل وقوع مخبره أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فمنهم من سمّاه صدقاً قبل وقوع مُخْبَره.

٢ ـ ومنهم من امتنع من ذلك.

* * *

١٥٦

قولهم في الخاص والعام

واختلفوا في الخاصّ والعامّ.

١ ـ فزعم زاعمون أن الخبر قد يكون خاصًا كالخبر عن الواحد من النوع المذكور اسمه في الخبر أو بعضه، فيكون عامًا، والعامّ ما عم اثنين فصاعداً، ويكون عامّاً خاصًا وهو ما كان في اثنين من النوع المذكور اسمه في الخبر أو فيما هو أكثر من ذلك بعد أن يكون دون الكلِ، وهذا قول «ابن الراوندي» و«المرجئة».

٢ ـ وقال قائلون: الخبر الخاصّ لا يكون عامًا، والعامّ لا يكون خاصًا، والخاصّ ما كان خبراً عن الواحد، والعامّ ما عمّ اثنين فصاعداً، وهذا قول «عبّاد بن سليمان» وغيره.

* * *

١٥٧

هل يشترط في الأمر مقارنة النهي عن ضده؟

واختلفوا في قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَٱفۡعَلُواْ﴾ [الحج: ٧٧] هل يكون أمراً من غير أن يقارنه نهيٌ عن ترك ما قال: افعلوه؟

---

(١) عائر: كل ما أعل العين فعقر. وقال الليث: غمصة تمض العين كأنما وقع فيها قذًى. وخبر عائرٍ: فيه عيب، غير صحيح.

١ ـ فقال قائلون: هو أمر لازم، وإن لم يظهر النهي.

٢ ـ وقال آخرون: لا يكون أمراً حتى يقارنه النهي عن ترك ما قال: (افعلوه) وقول القائل: (افعلوا) هو أمر لمن دونك، وهو سؤال لمن هو فوقك.

* * *

(١٥٨)

قولهم في الإثبات والنفي

واختلفوا في الإثبات والنفي: ما هو؟

١ ـ فقال قائلون: النفي متصل بالإثبات في العقل؛ لأنك لا تنفي شيئاً إلاوقد أثبتّه على وجه آخر، كقولك: «ليس زيدٌ متحركاً» أنت تثبت زيداً غير متحرك، وأنت نفيت أن يكون ساكناً، وأحال قائل هذا أن يُنفى إلا ما هو شيء ثابت كائن موجود.

٢ ـ وقال قائلون: النفي كل قول واعتقاد دلّ على عدم شيء أو كان خبراً عن عدمه، ولا يجوز أن يكون المثبت منفيًا على وجه من الوجوه، وكذلك المنفيّ ليس بمُثْبَتٍ على وجه من الوجوه، وكذلك الإثبات كل قول واعتقاد دلّ على وجود شيءٍ أو كان خبراً عن وجوده.

ثم زعم صاحب هذا القول أن الإثبات في الحقيقة هو ما به كان الشيء ثابتاً، والنفي ما كان الشيء به منتفياً في الحقيقة، وهذا القول هو قول «الجبَائي».

٣ ـ وقال قائلون: المثبت قد يكون منفياً على وجه، والمنفيّ قد يكون مُثبتاً على وجه، كما تثبت زيداً موجوداً وتنفيه متحركاً، وليس بمستحيل أن ينتفي الشيء بأن لا يكون موجوداً ولا يكون ثابتاً.

* * *

(١٥٩)

هل يوصف فعل بأنه لا طاعة ولا معصية

واختلفوا: هل يكون فعل للإنسان لا طاعة ولا معصية أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا فعل للإنسان البالغ إلا وهو لا يخلو من أن يكون طاعة أو معصية.

٢ ـ وقال قائلون: إن الأفعال منها طاعات، ومنها معاص، ومنها مُبَاحات لم يأمر اللّه بها ليست بطاعة ولا معصية.

* * *

١٦٠

هل يقال لم يزل اللّه خالقاً؟

واختلف الناس: هل يقال: «لم يزل اللّه خالقاً؟».

١ ـ فأجاز ذلك قوم.

٢ ـ ومنعه آخرون.

* * *

١٦١

هل يقال لم يزل الخالق؟

واختلف الذين منعوا من ذلك: هل يقال لم يزل الخالق أم لا؟

١ ـ فقال قائل: نقول لم يزل الخالق، ولا نقول لم يزل خالقاً.

٢ ـ وقال آخر: يقال لم يزل الخالق واحداً عالماً، وما أشبه ذلك، ولا يقال: لم يزل الخالق؛ لأن القول: لم يزل الخالق كالقول: لم يزل خالقاً، ونقول: الخالق لم يزل، وخالق لم يزل، والقائل بهذا «عبّاد بن سليمان».

* * *

١٦٢

هل النبوّة ثواب أو ابتداء؟

واختلفوا في النبوة: هل هي ابتداء أم ثواب؟

١ ـ فقال قائلون: هي ابتداء.

٢ ـ وقال قائلون: هي جزاءٌ على عمل الأنبياء، هذا قول «عبّاد».

وقال «الجُبّائي»: يجوز أن تكون ابتداء.

* * *

١٦٣

هل توجد قوة ولا يقال: قوي؟

واختلفوا: هل يجوز أن توجد في الإنسان قوة ولا يقال: قويٌّ.

١ ـ فقال قائلون: إذا كانت القوة في بعض أجزائه فهو القوي، ولا جائز أن يكون قوّة ولا قويّ.

٢ ـ وقال قائلون: إذا كانت القوة في بعض أجزائه لم نقل إن الإنسان قوي، إلا أن تجامع القوة أمراً أو نهياً أو إباحةً أو ترغيباً أو إطلاقاً؛ فالأمر والنهي والإباحة والترغيب للبالغين، والإطلاق للأطفال والبهائم والهوامّ والمجانين وكل من كانت له قوّة معها هذا فهو قويّ، والقائل بهذا «عبَّاد بن سليمان».

* * *

(١٦٤)

قولهم في المقطوع والموصول

القول في المقطوع والموصول.

١ ـ زعم «عبّاد» أن أصل الموصول هو كل فعل من الفرض أو النفل لا يُفعَل بعضه ويُترك بعضه تركاً لضدّ ذلك؛ فإذا دخل فيه فاعله لم يَدَعْ منه ما يُخرجه منه؛ فكل ما كان من ذلك أو من جنس ذلك؛ فهو يُفعل إلى آخره فإذا دخل في أوّله بلغ إلى آخره، ولا يفعل بعضه ويدع بعضه ولا يفعل ثُلثه ويدع ثُلثيه؛ فهذا أصل ذلك.

وزعم أن رجلاً لو دخل عند نفسه في الظهر فلما صلّى ركعتين نظر إلى طفل يغرق فقد فرض عليه أن يخلّص الطفل ولا يصلي.

قال: وليس ما صلّى طاعةً مفروضةً من الظهر.

قال: ولو كان ذلك من الظهر لكان قد حرم عليه وصلُها ووصلها طاعةٌ؛ فيكون قد حرمت عليه الطاعات، وذلك فاسد.

وزعم أن إنساناً لو أمسك في رمضان إلى نصف النهار ثم أكل أنّ إمساكه المتقدّم طاعةٌ للّه لا صوم.

وزعم أن من أحرم ثم غشي امرأته قبل انقضاء الحجّ أنّ إحرامه طاعة للّه، ووقوفه طاعة مفترضة، وعليه أن يقف بعد ذلك في المواقيت إلى انقضاء وقت الحج، وليس ما فعل من الحج طاعة، وعليه الحجّ من قابل.

٢ ـ وقال أكثر أهل الكلام: إن من صلى ركعتين من الظهر ثم رأى طفلاً إن لم يخلّصه غرق أنه إذا قطع صلاتَه فخلصه أنّ ما مضى من صلاته طاعة للّه ـ عزّ وجلّ ـ، وقد أتى ببعض الصلاة، وكذلك القول فيمن أمسك عن الأكل بعض يوم أنه قد صام بعض يوم، وأَن صومه بعض اليوم طاعة للّه، وكذلك القول فيمن أتى ببعض الحجِّ.

* * *

١٦٥

قولهم في حكم الصلاة في الدار المغصوبة

واختلفوا في الصلاة في الدار المغصوبة، على مقالتين:

١ ـ فقال أكثر أَهل الكلام: صلاته ماضية، وليس عليه إعادة.

٢ ـ وقال «أَبو شمر»: عليه إعادة الصلاة؛ لأنه إنما يؤديها إذا كانت طاعةً للَّه، وكونه في الدار واعتماده فيها وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية، ولا تكون صلاته مُجزية معصية للَّه، وهذا قول «الجُبّائي».

* * *

١٦٦

قولهم في حكم الصلاة خلف الفاجر

واختلفوا في الصلاة خلف الفاجر: هل على فاعلها إعادة أم لا؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز صلاة الجمعة، ولا شيء من الصلوات، خلف الإمام الفاجر، وعلى من فعل ذلك الإعادة، وهذا قول أكثر المعتزلة.

٢ ـ وقال قائلون من المعتزلة وغيرهم: الصلاة جائزة خلف البارّ والفاجر، وليس على مَنْ صلى خلف الفاجر إعادة.

* * *

١٦٧

قولهم في السيف

واختلف الناس في السيف على أربعة أقاويل:

١ ـ فقالت «المعتزلة» و«الزيدية» و«الخوارج» وكثير من «المرجئة»: ذلك واجب إذا أمكننا أَن نزيل بالسيف أهل البغي ونقيم الحقَّ.

واعتلوا بقول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢] وبقوله: ﴿فَقَٰتِلُوا ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] واعتلوا بقول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

٢ ـ وقالت «الروافض» بإبطال السيف، ولو قُتلت، حتى يظهر الإمام فيأمر بذلك.

٣ ـ وقال «أبو بكر الأصمّ» ومن قال بقوله: السيفُ إذا اجْتَمع على إمام عادل يخرجون معه فيزيل أهل البغي.

٤ ـ وقال قائلون: السيف باطل، ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه، وهذا قول «أصحاب الحديث».

* * *

(١٦٨)

قولهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بغير السيف

واختلفوا في إنكار المنكر والأمر بالمعروف بغير السيف:

١ ـ فقال قائلون: تغير بقلبك، فإن أمكنك فبلسانك، فإن أمكنك فبيدك، وأما السيف فلا يجوز.

٢ ـ وقال قائلون: يجوز تغيير ذلك باللسان والقلب، فأما باليد فلا.

* * *

(١٦٩)

قولهم في الحكمين

واختلف الناس في الحكَمين:

١ ـ فقالت «الخوارج»: الحكمان كافران، وكفر عليٌّ حين حكّم.

واعتلوا بقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٧] وقوله: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩].

قالوا: فأمر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بقتال أهل البغي، وترك عليٌّ قتالهم لمّا حكّم، وكان تاركاً لحكم اللّه ـ سبحانه ـ، مستوجباً للكفر، لقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٧].

* * *

(١٧٠)

قول الخوارج في عليّ والحكمين

واختلف الخوارج في كفر عليّ والحكمين:

١ ـ فمنهم من قال: هو كفرُ شركٍ، وهم «الأزارقة» ومنهم من قال: هو كفرُ نعمةٍ وليس بكفر شركٍ، وهم «الإباضية».

٢ ـ وقالت «الروافض»: الحكمان مخطئان، وعليٌّ مصيب؛ لأنه حكّم للتقيّة لما خاف على نفسه.

٣ ـ وقال قائلون من الروافض: تحكيم عليّ لا على طريق التقيّة، وهو صواب.

٤ ـ وقالت «الزيدية» وكثير من «المرجئة» و«إبراهيم النظّام» و«بشر بن المعتمر»: إن عليًا ـ رضوان اللّه عليه ـ كان مصيباً في تحكيمه الحكمين، وإنه إنما حكّم لما خاف على عسكره الفساد، وكان الأمر عنده واضحاً؛ فنظر للمسلمين ليتألفهم، وإنما أمَرَهما أن يحكما بكتاب اللّه ـ عزّ وجلّ ـ؛ فخالفا؛ فهما المخطئان وعليٌّ مصيب.

٥ ـ ووقف واقفون في هذا، وقالوا: نحن لا نتكلم فيه، ونردُّ أمرهم إلى اللّه ـ عزّ وجلّ ـ، فإن كان حقاً فاللّه أعلم به حقًّا كان أو باطلاً.

٦ ـ وقال «الأصمّ»: إن كان تحكيمه ليحوز الأمر إلى نفسه فهو خطأ، وإن كان ليتكافَّ الناسُ حتى يصطلحوا على إمام فهو صواب، وقد أصاب أبو موسى حين خلعه حتى يجتمع الناس على إمامٍ.

٧ ـ وقال قائلون بتصويب عليّ في تحكيمه، وإنه اجتهد.

٨ ـ وقال قائلون بتصويب الحكمين، وتصويب عليّ ومعاوية، وجعلوا أمرهم من باب الاجتهاد.

٩ ـ وزعم «عبَّاد بن سليمان» أن عليًا ـ رضوان اللّه عليه ـ لم يحكُمْ، وأنكر التحكيم.

* * *



قولهم في إمامة عثمان

واختلفوا في إمامة عثمان وقتله:

١ ـ فقال أهل الجماعة: كان أبو بكر وعمر إمامين، وكان عثمان إماماً إلى أن قُتل ـ رحمة اللّه عليه ورضوانه ـ، وقتله قاتلوه ظلماً.

٢ ـ وقال قائلون: لم يكن إماماً منذ يوم قَامَ إلى أن قُتل، وهؤلاء هم «الروافض»، وأنكروا إمامة أبي بكر وعمر.

٣ ـ وقال قائلون: كان مصيباً في السنة الأولى من أيامه، ثم إنه أحدَث أحداثاً وجب بها خَلعُه وإكفاره، وهؤلاء هم «الخوارج».

فمنهم من قال: كان كافراً مشركاً، ومنهم من قال: كان كفر نعمة، وثبّتوا إمامة أبي بكر وعمر.

٤ ـ وقال قائلون: كان إماماً إلى أن أحدث أحداثاً استحقّ بها أن يكون مخلوعاً، وإنه فسق وبطلت إمامته، وهذا قول كثير من «الزيدية».

وقد ذكرنا عند شرحنا قول «الزيدية» كيف قولهم في إمامة أبي بكر وعمر وأنه وقف في أمره منهم واقفون، ولم يُقدموا عليه بتخطئة ولا بلعن.

٥ ـ وقال «أبو الهذيل»: لا ندري قُتل عثمان ظالماً أو مظلوماً.

* * *

(١٧٢)

قولهم في إمامة عليّ

واختلفوا في إمامة علّي.

١ ـ فقال قائلون: كان عليّ إماماً في أيام أبي بكر وعمر، وإن الأمر كان له بنص النبيّ ﷺ؛ وإن الأمَّةَ ضَلَّتْ حين بايعت غيره.

٢ ـ وقال قائلون: كانت الإمامة لعليّ في حياة أبي بكر وعمر، وإنهما أخطآ في توليهما لما تولياه خطأ لا يبلغ بهما الإثم.

٣ ـ وقال قائلون: كان أبو بكر الإمامَ بعد النبيّ ﷺ، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ، وإن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنةً، وهذا قول «أهل السنّة والاستقامة».

* * *

(١٧٣)

قولهم في إمامة أبي بكر وطريقها

واختلف هؤلاء في إمامة أبي بكر كيف كانت:

١ ـ فقال قائلون: بأن وقف النبيّ ﷺ، ونصّ على إمامته.

٢ ـ وقال قائلون: لا، بل دلّ على إمامته بأمره أن يُصَلّي بالناس، وبقوله: «مُرُوا أبا بكر أن يُصَلِّي بالناس» وبقوله: «اقْتَدُوا باللَّذَيْن منْ بعدي أبي بكر وعمر».

وقالوا: قد دلّ اللّه ـ سبحانه ـ على إمامة أبي بكر في كتابه بقوله: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾ [الفتح: ١٦] فجعل توبتهم مقرونةً بدعوة

الداعي لهم إلى قتال القوم، وهم أهل اليَمَامَة، وأبو بكر دعاهم، أو فارس فعُمَر دعاهم، وفي تثبيت إمامة عمر تثبيت إمامة أبي بكر.

٣ ـ وقال قائلون: كان أبو بكر إماماً بعَقْد المسلمين له الإمامة وإجماعهم على إمامته، وكان عمر إماماً بنصّ أبي بكر على إمامته، وكان عثمان إماماً باتفاق أهل الشورى عليه، وكان عليّ إماماً بعَقْدِ أهل العَقْدِ له بالمدينة.

٤ ـ وقال قائلون: كان أبو بكر إماماً، ثم عمر، ثم عثمان، وإن عليًّا لم يكن إماماً؛ لأنه لم يُجْتَمَعْ عليه، وإن معاوية كان إماماً بَعْدَ عليّ لأن المسلمين اجتمعوا على إمامته في ذلك الوقت، وهذا قول «الأصمّ».

٥ ـ وقال قائلون بإمامة أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ، وأنكروا إمامة معاوية، وقالوا: لم يكن إماماً بحال.

* * *

(١٧٤)

قولهم في القتال بين الصحابة

واختلفوا في قتال عليّ وَطَلْحَة، وفي قتال عليّ ومعاوية:

١ ـ فقالت «الروافض» و«الزَّيْدِية» وبعض المعتزلة «إبراهيم النَّظَّام» و«بشر بن المعتمر» وبعض «المرجئة»: إن عليًّا كان مصيباً في حروبه، وإن مَنْ قاتلَه كان على الخطإ، فخطَّأُوا طَلْحة والزبير وعائشة ومعاوية.

٢ ـ وقال «ضِرَار» و«أبو الهذيل» و«معمّر»: نعلم أن أحَدَهما مُصِيب والآخر مخطئ، فنحن نتولّى كل واحد من الفريقين على الانفراد، وأنزلوا الفريقين منزلة المتلاعنين اللذين يعلمون أن أحَدَهما مخطئ، ولا يعلمون المخطئ منهما، هذا قولهم في عليّ وطلحة والزبير وعائشة؛ فأما معاوية فهم له مخطِّئون غير قائلين بإمامته.

٣ ـ وقال قائلون: سبيلُ عليّ وطلحة والزبير وعائشة في حربهم سبيل الاجتهاد، وإنهم جميعاً كانوا مصيبين، وكذلك قول هؤلاء في قتال معاوية وعليّ، وهذا قول «حسين الكرابيسي».

٤ ـ وقال «بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد»: إن عليًّا وطلحة والزبير مُشْرِكُون منافقون، وهم في الجنَّة؛ لقول النبيّ ﷺ: «إن اللّه ـ سبحانه ـ اطّلع إلى أهل بدر فقال: اعْمَلُوا ما شئتم فقد غفرت لكُم».

٥ ـ وقالت «الخوارج» بتصويب عليّ في قتال طلحة والزبير ومعاوية.

٦ ـ وقال «الأصمّ» في قتال عليّ وطلحة والزبير: إن كان قاتَلهما ليتكافّ الناسُ حتى يصطلحوا على إمام؛ فقتاله لهما على هذا الوجه صواب، وكذلك قال في قتالهما إياه، وقال: إن كان معاوية قاتل عليًا ليحوز الأمر إلى نفسه فهو ظالم، وإن كان قاتَل ليتكافّ الناسُ حتى يصطلحوا على إمام فقتالُه على هذا الوجه صَوَاب، وإن كان قتاله لئلا يسلّم ما في يديه إليه إذا لمْ يُتَّفَقْ على إمامته فقتاله على هذا الوجه صواب.

٧ ـ وقال قائلون: نزعم أن عليًا وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حربهم، وإن المصيبين هم القعود، ونتولّاهم جميعاً، ونبرأ من حربهم، ونردّ أمرهم إلى اللّه.

٨ ـ وقال «عبّاد»: لم يكن بين طَلْحَة والزبير وعليّ قتال.

* * *

١٧٥

قولهم في أفضل الناس بعد الرسول ﷺ

واختلفوا في التفضيل:

١ ـ فقال قائلون: أفضلُ الناسِ بعد رسول اللّه ﷺ: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ.

٢ ـ وقال قائلون: أفضَلُ الناسِ بعد رسول اللّه ﷺ: أبو بكر، ثم عمر، ثم علي، ثم عثمان.

٣ ـ وقال قائلون: نقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم نسكت بعد ذلك.

٤ ـ وقال قائلون: أفضَلُ الناسِ بعد رسول اللّه ﷺ: عليٌّ، ثم بعده أبو بكر.

وأجمع من ثبّت فضل أبي بكر وعمر أن أبا بكر أفْضَلُ من عمر، وأجمع من ثبّت فضل عمر وعثمان أن عمر أفضل من عثمان.

٥ ـ وقال قائلون: لا ندري أبو بكر أفضل أم عليٌّ؛ فإن كان أبو بكر أفضل فيجوز أن يكون عمر أفضل من عليّ، ويجوز أن يكون عليّ أفضل من عمر، وإن كان عليّ أفضل من عمر فهو أفضل من عثمان؛ لأن عمر أفضل من عثمان، وإن كان عمر أفضل من عليّ فيجوز أن يكون عليّ أفضل من عثمان، ويجوز أن يكون عثمان أفضل من عليّ، وهذا قول «الْجُبَّائي».

* * *

(١٧٦)

اختلافهم في طريق الإمامة

واختلفوا في الإمامة: هل هي بنصّ أم قد تكون بغير نصّ؟

١ ـ فقال قائلون: لا تكون إلا بنصّ من اللَّه ـ سبحانه ـ وتوقيفٍ، وكذلك كل إمامٍ ينصّ على إمام بعده فهو بنصّ من اللَّه ـ سبحانه ـ على ذلك وتوقيفٍ عليه.

٢ ـ وقال قائلون: قد تكون بغير نصّ ولا توقيف، بل بعَقْد أهل العَقْد.

* * *

(١٧٧)

هل يكون إمام بعد علي؟

واختلفوا: هل يكون بعد عليّ إمام؟

١ ـ فقال أكثر الناس: قد يكون بعد عليّ إمام.

٢ ـ وقال «عبّاد بن سليمان»: لا يجوز أن يكون بعد عليٍّ إمام.

واعتلّ بأنهم أجمعوا في عصر أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ أنه جائز أن يكُون إمام، واختلفوا بعد عليّ: هل يجوز أن يكُون إمامٍ أم لا؟ فلو جاز أن يكُون بعد عليّ إمام لم يختلفوا في أن يكُون بعده إمام أو لا يكُون، كما لم يختلفوا في ذلك في عصره؛ لأن الأمّة لا تجتمع على شيء تختلف في مثله.

* * *

(١٧٨)

قولهم فيمن تنعقد بهم الإمامة

واختلفوا: في كم تنعقد الإمامة من رجل؟

١ ـ فقال قائلون: تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر.

٢ ـ وقال قائلون: لا تنعقد الإمامة بأقلّ من رجلين.

٣ ـ وقال قائلون: لا تنعقد بأقلّ من أربعة يعقدونها.

٤ ـ وقال قائلون: لا تنعقد إلا بخمسة رجال يعقدونها.

٥ ـ وقال قائلون: لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطأوا على الكذب، ولا تلحقهم الظِّنّة.

٦ ـ وقال «الأصمّ»: لا تنعقد إلا بإجماع المسلمين.

١٧٩

هل الإمامة واجبة؟

واختلفوا في وجوب الإمامة:

١ ـ فقال الناس كلهم إلا «الأصمّ»: لاَ بُدّ من إمام.

٢ ـ وقال «الأصمّ»: لو تكافّ الناسُ عن التظالم لاستغنوا عن الإمام.

* * *

١٨٠

هل يجوز أن يتعدد الإمام؟

واختلفوا: هل يكون الإمام أكْثَرَ من وَاحِدٍ؟

١ ـ فقال قائلون: لا يكون في وقت واحد أكْثَرُ من إمام واحد.

٢ ـ وقال قائلون: يجوز أن يكون إمامان في وقت واحد، أحدهما صامت، والآخر ناطق، فإذا مات الناطقُ خَلَفَه الصامت، وهذا قول «الرافضة».

٣ ـ وجوّز بعضهم ثلاثة أئمّة في وقتٍ واحد، أحدهما صامت، وأنكَر أكثرهم ذلك.

* * *

١٨١

هل يجوز ألا يكون إمام؟

واختلفوا: هل يجوز أن يخلو الناسُ من إمام؟

١ ـ فقالت «الروافض»: لا تخلو الأرض من إمام.

٢ ـ وقال غيرهم: قد يجوز أن تخلو الأرض من إمام حتى يُعْقَد لواحد.

* * *

١٨٢

هل تجوز إمامة المفضول؟

واختلفوا في إمامة المفضول، على مقالتين:

١ ـ فقالت «الزيدية» وكثير من «المعتزلة»: جائز أن يكون في رعيّة الإمام مَنْ هو أفضل منه، وجَوّزوا أن يكون الإمام مفضولاً كما يكون الأمير مفضولاً في رَعِيَّتِهْ مَنْ هو خير منه.

٢ ـ وقال قائلون: لا يكون الإمام إلا أفضل الناس.

* * *

١٨٣

هل تكون الإمامة في غير قريش؟

واختلفوا: هل يجوز أن يكون الأئمَّة في غير قريش، على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون من «المعتزلة» و«الخوارج»: جائز أن يكون الأئمة في غير قريش.

٢ ـ وقل قائلون من «المعتزلة» وغيرهم: لا يجوز أن يكون الأئمَّة إلا من قريش.

* * *

١٨٤

في أيّ قريش تكون الإمامة؟

واختلف الذين قالوا: لا يكون الأئمَّة إلا من قريش، في أيّ قريش تكون؟ على مقالتين:

١ ـ فقالت «الروافض»: لا يكون الأئمَّة من قريش إلا في بني هاشم خاصَّة.

٢ ـ وقال قائلون: قد يكون الأئمَّة من غيرها من قريش.

* * *

١٨٥

في أيّ بني هاشم تكون الإمامة؟

واختلف الذين قالوا لا يكون الأئمَّة إلا من بني هاشم، في أيّ بني هاشم؟ على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: في العباس بن عبد المطلب وفي ولده، لا تكون في غيرهم، وهم «الراوندية».

٢ ـ وقال قائلون: هي في عليّ وولده، لا تكون في غيرهم.

* * *

١٨٦

هل العربي أولى من العجمي بالإمامة؟

واختلفوا إذا اجتمع قرشيّ وأعجميّ وَتَسَاوَيَا في الفضل، أيّهما أَوْلى؟ على مقالتين:

١ ـ فقال «ضرار بن عمرو»: يُولّى الأعجميّ؛ لأنه أقلّهما عَشيرةً.

٢ ـ وقال سائر الناس: يُولّى القرشيّ فهو أوْلى بها.

* * *

١٨٧

إذا عقد لاثنين فأيهما أولى؟

واختلفوا في الإمام إذا مات ببلده فبايع مَنْ بحضرته رجلاً وبايع غيرهم آخر في وقته أو قبله.

١ ـ فقال قائلون: الإمام هو الذي عُقِدَ له في بلد الإمام، دون غيره.

٢ ـ وقال قائلون: هو الذي عُقد له أولاً، ببلد الإمام كان أم بغيره.

* * *

١٨٨

إذا بويع إمامان في وقت واحد؟

واختلفوا إذا بايع قومٌ إماماً، وبايع آخرون إماماً آخر، في وقت واحد.

١ ـ فقال قائلون: يُقْرع بينهما، فأيهما خرجت قُرْعته كان إماماً دون الآخر.

٢ ـ وقال آخرون: يقال لهما أنْ يَعْتَزِلا ثم يُعقد لأحدهما أو لغيرهما.

٣ ـ وقال آخرون: أيهما امتنع من أن يعتزل لم يكن إماماً، فإذا قيل له: اعتزلْ، فلم يعتزل لم يكن إماماً، وكان الإمام الذي يقال له: اعتزلْ، ولم يَأْبَ ذلك.

* * *

١٨٩

هل تورث الإمامة؟

واختلفوا في الإمامة: هل تتوارث؟

١ ـ فقال قائلون: هي وراثة.

٢ ـ وقال آخرون: ليست بوراثة.

* * *

١٩٠

هل للإمام أن يوصي إلى غيره؟

واختلفوا: هل للإمام أن يوصي إلى غيره في جهة وجوب الإمامة.

١ ـ فأجاز ذلك قوم.

٢ ـ وأنكره آخرون.

(١٩١)

اختلافهم في الدار أهي دار إيمان؟

واختلفوا: هل الدار دار إيمان أم لا؟

١ ـ فقال أكثر «المعتزلة» و«المرجئة»: الدار دار إيمان.

٢ ـ وقالت «الخوارج» من «الأزارقة» و«الصفرية»: هي دار كفر وشرك.

٣ ـ وقالت «الزيدية»: هي دار كفر نعمة.

٤ ـ وقال «جعفر بن مبشر» ومن وافقه: هي دار فسق.

٥ ـ وقال «الجبّائي»: كل دار لا يمكن فيها أحداً أن يقيم بها أو يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر، أو بإظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له؛ وكل دار أمكن القيام بها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهي دار إيمان، وبغداد على قياس الجبّائي دار كفر لا يمكن المُقَام بها عنده إلا بإظهار الكفر الذي هو عنده كفر أو الرضا كنحو القول: إن القرآن غير مخلوق، وإن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل متكلّماً به، وإن اللّه ـ سبحانه ـ أراد المعاصي وخَلقَها؛ لأن هذا كله عنده كفرٌ، وكذلك القول في مصر وغيرها على قياس قوله، وفي سائر أمصار المسلمين، وهذا هو القول بأن دار الإسلام دار كفر ـ ومعاذ اللّه من ذلك.

٦ ـ وقال بعضهم: الدار دار هُدْنة، ولم يقولوا: إنها دار إيمان، ولا قالوا: إنها دار كفر، وهذا قول بعض «الروافض».

* * *

(١٩٢)

قولهم في أحكام الجائر؟

واختلفوا في أحكام الجائِر، على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: هي جائزة لازمة إذا كانت على الحقّ، وإن كان جائِراً.

٢ ـ وقال قائلون: لا تلزم أحكامه ولا يُلتفت إليها.

* * *

١٩٣

قولهم في حكم الإمام الخاطئ

واختلفوا في الإمام إذا أخطأ في الحكم، على مقالتين:

١ ـ فقال قائلون: يُمْضَى حكمه.

٢ ـ وقال قائلون: لا، بل يرجع عنه، ويردّ إلى الصواب.

* * *

١٩٤

قولهم في قتال البُغَاة

واختلفوا في قتال البُغَاة على ثلاثة أقاويل:

١ ـ فقال قائلون: لا يُتْبَع من يُوَلّى منهم، ولا يُغنم أموالهم، ولا يجْهَزُ على جَرْحَاهم.

٢ ـ وقال قائلون: بل يُتبع من ولّى منهم، ويُجْهَزُ على جَرْحَاهم، ويُغنم أموالهم.

٣ ـ وقال قائلون: يُغنم ما حوى عسكرهم، وما لم يكن في عسكره من أموالهم لم يغنم.

* * *

١٩٥

قولهم في معاملة قتلى البُغَاة

واختلفوا في دفن البغاة وتكفينهم والصلاة عليهم وسَبْي ذَراريهم.

١ ـ فقال قائلون: يُدفَنُ قتلاهم، ويُكفَّنون، ويُصَلّى عليهم، ولا تُسبى ذراريهم.

٢ ـ وقال قائلون: لا يُدفنون، ولا يصلى عليهم، ولا يُكفّنُون، وتُسبى ذراريهم، وهذا قول «الخوارج» وغيرهم.

* * *

١٩٦

اختلافهم في قتل البغاة غيلة

واختلفوا في قتل البُغَاة غِيلة:

١ ـ فمنهم من أجاز ذلك.

٢ ـ ومنهم من لم يُجز الغيلة.

٣ ـ وكان في المعتزلة رجل يقال له «عبّاد بن سليمان»[1] يرى قتل الغِيلة في مخالفيه إذا لم يَخفْ شيئاً، وقد ذهب إلى هذا قوم من «الخوارج» وقوم من «غُلَاة الروافض» حتى استحلّوا خَنْق المخالفينِ لهم وأخذ أموالهم وإقامة شهادة الزور عليهم، واستباحوا الزنا بنساء مخالفيهم.

* * *

١٩٧

اختلافهم في الخروج على السلطان؟

واختلفوا في المقدار الذي يجوز إذا بلغوا إليه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا المسلمين.

١ ـ فقالت «المعتزلة»: إذا كنّا جماعة، وكان الغالب عندنا أنّا نكفي مخالفينا عَقَدْنَا للإمام، ونهضنا فقتلنا السلطان وأزلناه، وأخذنا الناسَ بالانقياد لقولنا، فإن دخلوا في قولنا الذي هو التوحيد وفي قولنا في القدر، وإلّا قتلناهم، وأوجبوا على الناس الخروجَ على السلطان على الإمكان والقدرة إذا أمكنهم ذلك وقدروا عليه.

٢ ـ وقال قائلون من «الزيدية»: أقلّ المقدار الذي يجوز لهم الخروج أن يكونوا كعدّة أهل بدر؛ فيعقدون الإمامة للإمام، ثم يخرجون معه على السلطان.

٣ ـ وقال قائلون: أيّ عدد اجتمع عقدوا للإمام، ونهضوا إذا كان من أهل الخير. ذلك واجب عليهم.

٤ ـ وقال قائلون: إذا كان مقدار أهل الحقّ كمقدار نصف أهل البغي لزمهم قتالهم؛ لقول الله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٦] الآية.

* * *

١٩٨

هل يجوز الخروج إلا مع إمام؟

واختلفوا: هل يكون الظهور إلا مع إمام؟ وهل يكون قطع السارق وأخذ القَوَد وإنفاذ الأحكام إلا بإمام؟

---

(١) في الفَرْق بين الفِرَق: ١١٥ والملل والنحل: ١/ ٦٠ تنسب إجازة القتل غيلة للفُوَطِيّ.

١ ـ فقال «عبّاد بن سليمان»: لا يجوز أن يكون بعد عليّ إمام، وإن المسلمين إذا أمكنهم الخروج خرجوا، فأنفذوا الأحكام، وقطعوا السُّرَّاق، وأقادوا وفعلوا ما كان يلزم الأئمة فعله.

٢ ـ وقال «الأصمّ» و«ابن عُليّة»: إذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم أن يتواطأوا ولم تلحقهم ظِنّة ولا تهمَة لكثرتهم جاز لهم أن يقيموا الأحكام.

٣ ـ وقال قائلون وهم أكثر «المعتزلة»: لا يكون الخروج إلا مع إمام عادل، ولا يتولى إنفاذ الأحكام وقطعَ السارق والقَوَدَ إلا الإمام العادل أو من يأمر الإمامُ العادل، لا يجوز غير ذلك.

٤ ـ وقالت «الروافض»: لا يجوز شيءٌ من ذلك إلا للإمام أو مَنْ يأمره.

* * *

١٩٩

اختلافهم في جواز التكسب

واختلفوا في المكاسب: هل هي جائزة أم لا؟

١ ـ فقال قائلون بتحريم المكاسب والتجارات، وقالوا: لا يجوز بيع ولا شِراء حتى يظهر الإمام على الدار، ويقسمها؛ لأن الأشياء التي فيها لا ملك للناس عليها؛ لفسادها، ولكون الغَصْب والظلم فيها، وهم يرون أن يسألوا الناس ما يكفيهم لقُوتهم، وما فضل عن ذلك لم يرَوْا أخذه، وليس يسألون الناس على أن الناس يملكون شيئاً عندهم، ولكنهم إذا نظروا إلى أنفسهم تتلف سألوا الناسَ شيئاً، وأقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطرّ، وهذا قول طوائف من «المعتزلة» وهو مذهب قوم تكاسَلُوا عن التجارات، وقد جَرَى مجراهم قومٌ من أهل التوكل، وتركوا الأعْمال، وتكاسلوا عنها، وقالوا: إذا توكلنا حقيقة التوكل جاءتنا أرزاقنا واستغنينا عن الاضطرار[١].

٢ ـ وقال أكثر الناس: إن المكاسب من وجهها جائزة، والبيع والشراء جائزان، إلا فيما عرفناه حراماً بعينه، فأما ما لم نعرفه حراماً ورأيناه في أيدي قوم جائز لنا أن نشتري منهم، وجائز لنا البيع والتجارة، والأشياء على ظاهرها، والدار دار إيمان لا يحرم فيها شيء إلا ما عرفناه حراماً.

* * *

---

(١) في النسخ كافة جاءت العبارة: واستغنينا عن الاضطراب، وما أثبته مناسب للسياق العام خاصة أنه يقارن المؤلف مع الاضطرار لأكل الميتة.

(٢٠٠)

هل يجوز معاملة البُغَاة؟

واختلف الناس في مبايعة القاطع الباغي.

١ ـ فقال قوم: يجوز أن نُبَايعه ونشتري منه، إلا ما كانَ من آلات الحرب.

٢ ـ وقال قوم: لا يجوز لنا مبايعته، ولا الشراء إلا أن يرجع عن الفتنة حتى نُلجئه بذلك إلى ترك البغي.

* * *

(٢٠١)

اختلافهم في حكم من اشترى بمال حرام

واختلفوا فيمن اشترى جاريةً بمال حرام بعينه.

١ ـ فقال قائلون: إذا اشترى بذلك المالِ الحرام بعينه كان البيع منتقضاً لا يجوز، ولكن إذا اشترى لا بذلك المال بعينه كان البيع منعقداً، وكان المال في ذمة المشتري.

٢ ـ وقال قائلون: جائز البيع والشراء وإن كان اشترى بعين ذلك المال.

* * *

(٢٠٢)

اختلافهم في حكم الحج بمال حرام؟

واختلفوا فيمن حجّ أو قضى فرضاً من مال حرام.

١ ـ فقال قائلون: لا يكون مؤدّياً للحجّ ولا للفرض، إذا كان المال الذي حجّ به حراماً.

٢ ـ وقال قائلون: حجّهُ ماضٍ، وكذلك الفرض الذي قضاه، والمال في ذمته.

* * *

(٢٠٣)

اختلافهم فيمن ذبح بسكين مغصوبة

واختلفوا إذا ذبح بسكّين مغتصبة.

١ ـ فقال قائلون: لا تكون الذبيحة ذكيّة[١].

---

(١) ذكية: مذبوحة شرعاً.

٢ ـ وقال قائلون: هي ذكيّة.

* * *

(٢٠٤)

اختلافهم في الطلاق لغير العدة

واختلفوا في الطَّلَاق لغير العِدَّة.

١ ـ فقال أكثر الناس: عَصَى ربّه، وبانت منه امرأته، وكذلك إذا طَلّقها ثلاثاً فقد لحقها الطلاق ثلاثاً.

٢ ـ وقال قائلون: لا يقع الطلاق لغير العدّة، وليس طلاق الثلاث شيئاً، ولا يقع الطلاق حتى يطلقها واحدةً للعدّة، وهي طاهر من غير جماع، ويُشهد على ذلك شاهدين، ولا يكون غضباناً، ويكون قاصداً إلى الطلاق، راضياً به.

٣ ـ وقال قائلون: إذا طلقَها ثلاثاً كانت واحدةً.

* * *

(٢٠٥)

اختلافهم في المسح على الخفين؟

واختلفوا في المَسْح على الخفّين.

١ ـ فقال أكثر أهل الإسلام بالمسح على الخفّين.

٢ ـ وأنكر المَسْحَ على الخفّين «الروافض» و«الخوارج».

* * *

(٢٠٦)

هل أحكام اللّه تعالى معللة؟

واختلفوا في الفرائض: هل فُرضت لعللٍ أو لا لعللٍ؟

١ ـ فقال قائلون: فرض اللّه الفرائضَ وشرعَ الشرائع لا لعلّة، وإنما يكون الشيء محرّماً بتحريم اللّه إياه، محلَّلاً بتحليله له، مطلقاً بإطلاقه له، لا لعلّة غير ذلك، وأنكر هؤلاء القياسَ في الأحكام.

٢ ـ وقال قائلون: إن اللّه ـ سبحانه ـ حرّمَ أشياء عباداتٍ، وحرّم أشياء لعلَلٍ يجبُ

القياسُ عليها، وإنه لا قياس يقاس إلا على أصلٍ مَعْلُولٍ فيه علّة يجب أن تَطَّرِد في الفرع.

٣ ـ وقال قائلون: الأشياء حرّمها اللّه ـ سبحانه ـ وأحلّها لعلّة المصلحة لا غير ذلك، وإنما يقع القياس إذا اشتبه شيئان في معنًى قِيسَ أحدهما على الآخر لاشتباههما في ذلك المعنى.

* * *

(٢٠٧)

خلافهم في التقية

واختلفوا في التَّقِية.

١ ـ فزعمت «الروافض» أنه جائز أن يظهر الإمام الكُفْرَ والرضا به والفسق على طريق التقيّة، وجوّزوا ذلك على الرسول ـ عليه السلام ـ.

٢ ـ وقال قائلون: لا يجوز ذلك على الرسول ـ عليه السلام ـ، ولا يجوز أيضاً على الإمام.

* * *

(٢٠٨)

اختلافهم في إمامة يزيد؟

واختلفوا في إمامة يزيد.

١ ـ فقال قائلون: كان إماماً بإجماع المسلمين على إمامته، وبيعتهم له، غير أن الحسين أنكر عليه أشياء مثلها يُنكَر.

٢ ـ وقال قائلون بإمامته، وتخطئة الحسين في إنكاره عليه.

٣ ـ وقال قائلون: لم يكن إماماً على وَجْهٍ من الوجوه.

* * *

(٢٠٩)

اختلافهم في العَشَرَة المبشرين بالجنة

واختلفوا في قول النبيّ ﷺ «عشرة في الجنة».

١ ـ فقال قائلون بإنكار هذا الخبر وإبطاله، وهم «الروافض».

٢ ـ وقال قائلون: هو فيهم على شريطة أن لم يتغيروا عما كانوا عليه حتى يموتوا، وإن ماتوا على الإيمان.

٣ ـ وقال قائلون وهم «أهل السنة والجماعة»: هو في العشرة، وهم في الجنة لا مَحَالة.

* * *

(٢١٠)

هل العلم هو العالم؟

واختلف الناس في المعارف والعلوم: هل هي العالم منّا أو غيره؟

١ ـ فقال قائلون: معارفُنَا وعلومُنَا غيرنا.

٢ ـ وقال قائلون بنفي العلوم والمعارف، وقالوا: ليس إلا العالم العارف.

٣ ـ وقال قائلون: صفات العالم منا لا هو ولا غيره.

* * *

(٢١١)

اختلافهم في الصراط

واختلفوا في الصِّراط:

١ ـ فقال قائلون: هو الطريق إلى الجنة وإلى النار، وَوَصفوه فقالوا: هو أدق من الشَّعْرة وأحَدُّ من السيف، ينجي اللَّه عليه مَنْ يشاء.

٢ ـ وقال قائلون: هو الطريق، وليس كما وصفوه بأنه أحدّ من السيف وأدق من الشعرة، ولو كان كذلك لاستحال المَشْيُ عليه.

* * *

(٢١٢)

اختلافهم في الميزان؟

واختلفوا في الميزان:

١ ـ فقال أهل الحقّ: له لِسَان وكفّتان تُوزَن في إحدى كفّتيه الحسنات وفي الأخرى السيئات، فمن رجَحَتْ حسناته دخل الجنّة، ومن رجحت سيئاته دخل النار، ومن تساوت حَسَنَاته وسيئاته تفضلَ اللَّه عليه فأدخله الجنة.

٢ ـ وَقال أهل البدَع بإبطال الميزان، وَقالوا: موازين، وليس بمعنى كفات وألسُنٍ، ولكنها المجازاة، يجازيهم اللّه بأعمالهم وزناً بوزن، وأنكروا الميزان، وقالوا: يستحيل وزن الأعراض؛ لأن الأعراض لا ثقل لها ولا خفة.

٣ ـ وَقال قائلون بإثبات الميزان، وأحالوا أن توزَنَ الأعراض في كفّتين، ولكن إذا كانت حسنات الإنسان أعْظَمَ من سيئاته رجَحَتَ إحدى الكفتين على الأخرى؛ فكان رُجْحَانها دليلاً على أن الرجل من أهل الجنة، وكذلك إذا رجعت الكفة الأخرى السَّوْدَاء كان رجحانها دليلاً على أن الرجل من أهل النار.

٤ ـ وحقيقة قَول «المعتزلة» في الموازنة أن الحسنات تكون مُحْبِطة للسيئات وتكون أعظم منها، وَأن السيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها.

* * *

٢١٣

قولهم في الحوض؟

القول في الحوض:

١ ـ قال «أهل السنة والاستقامة»: إن للنبيّ ﷺ حَوْضاً يسْقِي منه المؤمنين، وَلا يَسْقِي منه الكافرين.

٢ ـ وأنكر قوم الحوض ودفعوه.

* * *

٢١٤

اختلافهم في منكر ونكير؟

واختلفوا في منكر ونكير: هل يأتِيَانِ الإنسان في قبره؟

١ ـ فأنكر ذلك كثير من أهل الأهواء. ٢ ـ وثبتَهُ أهل الاستقامة.

* * *

٢١٥

قولهم في الشفاعة؟

واختلفوا في شفاعة رسول اللّه ﷺ: هل هي لأهل الكبائر؟

١ ـ فأنكرت «المعتزلة» ذلك، وقالت بإبطاله.

٢ ـ وقال بعضهم: الشفاعة من النبيّ ﷺ للمؤمنين أن يُزَادُوا في منازلهم من باب التفضل.

٣ ـ وقال «أهل السنة والاستقامة» بشفاعة رسول اللّه ﷺ لأهل الكبائر من أمته.

* * *

٢١٦

اختلافهم في تخليد الفُسَّاق في النار؟

واختلفوا في تخليد الفُسّاق في النار:

١ ـ فقالت «المعتزلة» و«الخوارج» بتخليدهم، وإن مَنْ دخل النار لا يخرج منها.

٢ ـ وقال «أهل السنة والاستقامة»: إن اللّه يُخرج أهْلَ القبلة الموحِّدِين من النار، ولا يخلدهم فيها.

* * *

٢١٧

اختلافهم في بقاء نعيم الجنة وعذاب النار؟

القول في دوام نعيم أهل الجنة، ودوام عذاب أهل النار:

١ ـ أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا «الجَهْمَ» أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له، وكذلك عذابُ الكفار في النار.

٢ ـ وقال «جَهْم بن صَفْوان»: إن الجنة والنار تَفْنَيَانِ وتَبِيدان، ويفنى مَنْ فيهما، حتى لا يبقى إلا اللّه وحده، كما كان وَحْدَه لا شيء معه.

٣ ـ وقال «أبو الهُذَيل» بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، وإنهم يسكنون سكوناً دائماً.

٤ ـ وقال قوم: إن أهل الجنة يُنعمون فيها، وإن أهل النار يُنعمون فيها، بمنزلة دود الخلّ يتلذذ بالخلّ، ودود العسل يتلذذ بالعسل؟ وهم «البطيخية».

* * *

٢١٨

هل الجنة والنار مخلوقتان؟

واختلفوا في الجنة والنار: أخلقتا أم لا؟

١ ـ فقال «أهل السنة والاستقامة»: هما مخلوقتان.

٢ ـ وقال كثير من أهل البدع: لم تخلقا.

* * *

(٢١٩)

هل [الجنة والنار] تفنيان؟

واختلفوا: هل تَفْنَيَان إذا أفنى اللَّه الأشياء.

١ ـ فثبت ذلك قوم. ٢ ـ وأنكره آخرون.

* * *

(٢٢٠)

قولهم في الإرجاء

واختلفوا في الإرجاء: هل يجوز أن يتعبّد اللَّه ـ سبحانه ـ به؟

١ ـ فأجاز ذلك قوم.

٢ ـ وأنكره آخرون.

* * *

(٢٢١)

الصغائر

واختلفوا في الصغائر: هل كان يجوز أن يأتي فيها وعيد؟

١ ـ فأجاز ذلك «أبو الهذيل» وغيره.

٢ ـ وقال قائلون: لم يكن يجوز أن يأتي فيها وعيد؛ لأنها مغفورة باجتناب الكبائر باستحقاق.

* * *

(٢٢٢)

هل يجوز العفو عن الكبائر؟

واختلفوا: هل كان يجوز أن يعفو عن الكبائر لولا الإخبار؟

١ ـ فأجاز ذلك قوم. ٢ ـ وأنكَره آخرون.

* * *

٢٢٣

بأي شيء تغفر الصغائر؟

واختلفوا في غفران الصغائر، بأيّ شيء هو؟

١ ـ فقال قائلون: يغفرها الله ـ سبحانه ـ تَفَضُّلاً بغير توبة.

٢ ـ وقال قائلون: يغفرها لمجتنبي الكبائر باستحقاق.

٣ ـ وقال قوم: لا يغفرها إلا بالتوبة.

وقد ذكرنا اختلافهم قبل هذا في ماهيّة الصغائر.

* * *

٢٢٤

ما يقع سهواً أو خطأ، هل يكون معصية؟

واختلفوا فيما يقع من الإنسان على طريق السَّهْوِ والخطإ: هل يكون معصية؟

١ ـ فقال قائلون: قد يكون ذلك معصيةً.

٢ ـ وقال قائلون: لا يكون ذلك معصية إلا أنْ يَقَعَ بِقَصْده.

* * *

٢٢٥

قولهم في وجوب التوبة

واختلفوا في وجوب التَّوْبة:

١ ـ فقال قائلون: التوبة من المعاصي فريضة.

٢ ـ وأنكر ذلك آخرون.

* * *

٢٢٦

قولهم في إكفار المتأولين

واختلف الناس في إكفار المتأوّلين وتفسيقهم:

١ ـ فحكى «زُرْقَان» أن «المرجئة» كلها لا تفسّق أهل التأويل؛ لأنهم تأَوّلوا فأخطأوا، وهذا غَلَط منه في الحكاية؛ لأن الأكثر من المرجئة يقولون: كل

معصية فِسْقٌ، وَيُفَسِّقُون الخوارجَ بسَفْكِهم الدماء، وَسَبْيِهم النِّسَاءَ، وأخذ الأموال، وإن كانوا متأوّلين، فكَيف يحكى عنهم أنهم لا يُفَسِّقُون أحداً من المتأوّلين.

٢ ـ وزعم أكثر «المرجئة» أنهم لا يُكَفِّرُون أحداً من المتأوّلين، ولا يُكَفِّرُون إلا من أجمعت الأمَّة على إكفاره.

٣ ـ وزعم «الجهم» أنه لا كفر إلا الجهل، ولا كافر إلا جاهل باللَّه ـ سبحانه ـ، وأن قول القائل: ثالثُ ثلاثة، ليس بكفر، ولا يظهر إلا من كافر؛ لأنَّا وقفنا على أن من قال ذلك فكافر.

٤ ـ وقال أكثر «المرجئة»: كل مرتكب معصية بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق.

٥ ـ وزعم «أبو شمر» أن المعرفة باللَّه وبما جاء من عنده والإقرار بذلك ومعرفة التوحيد والعدل ـ يعني قوله في القدر لأنه كان قدريًا ـ ما كان من ذلك منصوصاً عليه أو مُسْتَخْرَجاً بالعقول مما فيه إثبات عدل اللَّه ـ سبحانه ـ ونفي التشبيه عنه، كَلُّ ذلك إيمان، والشاكّ فيه كافر.

٦ ـ وقال «أبو الهذيل»: مَنْ شَبَّه اللَّه ـ سبحانه ـ بخلقه أو جوَّره في حكمه أو كَذَّبه في خبره فهو كافر.

* * *



هل يعدُّ خلاف أهل الأهواء خلافاً؟

واختلف الناس: هل يُعَدُّ خلافُ أهلِ الأهواء إذا خالفوا في الأحكام خلافاً؟

١ ـ فقال قائلون: إنهم يكونون خلافاً.

٢ ـ وقال قائلون: لا يكونون خلافاً.

* * *



ما نصنع إذا اختلفت الأمة ثم أجمعت؟

واختلفوا في الأمَّة تختلف في الشيء في وقت وتجتمع عليه بعد الاختلاف.

١ ـ فقال قائلون: جائز أن نأخذ بالأمر الأول إذا كان مَرْدُوداً إلى أَصْلٍ، وجائز أن نأخذ بالإجماع.

٢ ـ وقال قائلون: نأخذ بما أجمعوا عليه.

* * *

(٢٢٩)

هل يجوز الإجماع على ما يختلف في مثله؟

واختلفوا في الأمّة: هل يجوز أن تجتمع على أمر تختلف في مثله أمْ لا؟

١ ـ فقال أكثر الناس: ذلك جائز.

٢ ـ وقال «عبّاد»: لا يجوز أن تجمع الأمّة على أمر تختلف في مثله، كما لا يجوز أن تجتمع على شيء تختلف فيه.

* * *

(٢٣٠)

هل يكون النسخ في الأخبار؟

واختلف الناس في الناسخ والمنسوخ: هل يجوز أن يكون في الأخبار ناسخ ومنسوخ أم لا يجوز ذلك؟

١ ـ فقال قائلون: الناسخ والمنسوخ في الأمر والنهي.

٢ ـ وَغَلَت «الروافض» في ذلك حتى زعمت أن اللّه ـ سبحانه ـ يُخبر بالشيء، ثم يَبْدو له فيه ـ تعالى اللّه عن ذلك عُلُوًّا كبيراً!

* * *

(٢٣١)

هل تنسخ السنة القرآن؟

واختلفوا في القرآن: هل يُنسخ بالسنّة أم لا؟ على ثلاث مقالات:

١ ـ فقال قائلون: لا ينسخ القرآنَ إلا قرآنٌ، وَأَبَوْا أن تنسخه السنّة.

٢ ـ وقال قائلون: السنّة تنسخ القرآن، والقرآن لا ينسخها.

٣ ـ وقال قائلون: القرآن ينسخ السنّة، والسنّة تنسخ القرآن.

* * *

٢٣٢

هل يكون لفظ: افعلوا، أمراً بظاهره؟

واختلفوا: هل يكون قول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَٱفۡعَلُواْ﴾ أمراً بنفس ظاهره أم لا؟

١ ـ فثبّت ذلك مُثْبِتون.

٢ ـ وقال قائلون: لا، حتى يدلّ على أنه فَرَضَ ذلك الشيء.

* * *

٢٣٣

مَنْ يجوز له أن يجتهد؟

القول فيمن له أن يجتهد:

١ ـ قال أهل الاجتهاد: لا يجوز الاجتهاد إلا لمن علم ما أنزل اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ في كتابه من الأحكام، وعلم السُّنن، وما أجمع عليه المسلمون، حتى يعرف الأشْبَاه والنظائر، ويردّ الفروع إلى الأصول.

وقالوا في المُسْتَفْتَى: إن له أن يُفْتي فيقلّد بعض المفتين.

٢ ـ وقال بعض أهل القياس: ليس للمُسْتَفْتَى أن يقلّد، وعليه أن ينظر ويسأل عن الدليل والعلّة، حتى يستدلّ بالدليل ويَتَّضح له الحقّ.

* * *

٢٣٤

هل يكون ما علم بالاجتهاد ديناً؟

القول فيما يُعْلَم بالاجتهاد: هل يكون ديناً؟

١ ـ قال قائلون: هو دين. ٢ ـ وقال قائلون: ليس بدين.

* * *

٢٣٥

قولهم في حد البلوغ

واختلف الناس في البلوغ؟

١ ـ فقال قائلون: لا يكون البلوغ إلا بكمال العقل، ووَصَفُوا العقل فقالوا: منه

علم الاضطرار الذي يفرق الإنسانُ به بين نفسه وبين الحمار، وبين السماء وبين الأرض، وما أشبه ذلك، ومنه القُوَّة على اكتساب العلم.

وزعموا أن العقل الحسُّ نُسَمّيه عقلاً بمعنى أنه معقول، وهذا قول «**أبي الهذيل**».

٢ ـ وقال قائلون: البلوغ هو تكاملُ العقلِ، والعقلُ عندهم هو العلم، وإنما سُمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإن ذلك مأخوذ من عِقال البَعير، وإنما سُمّي عِقاله عِقالاً لأنه يُمنَع به.

وزعم صاحب هذا القول أن هذه العلوم كثيرة، منها اضطرار، وأنه قد يمكن أن يُدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه: بامتحان الأشياء واختبارها، والنظر فيها، وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل، كنحو تفكر الإنسان إذا شاهد الفيلَ أنه لا يَدْخُل في خرق إبرة بحضرته، فنظر في ذلك وفكّر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلومُ في الإنسان كان بالغاً، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل اللّٰه ـ سبحانه ـ له العقل ويخلقه فيه ضرورةً؛ فيكون بالغاً كاملَ العقلِ، مأموراً، مكلفاً.

ومنع صاحب هذا القول أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً، غير أنه وإن لم تكن عنده عقلاً فليس بجائز أن يكلّف الإنسان حتى يتكامل عقله، ويكون مع تكامل عقله قوياً على اكتساب العلم باللّٰه.

وزعم صاحب هذا القول أنه لا يجب على الإنسان التكليف، ولا يكون كامل العقل، ولا يكون بالغاً إلا وهو مضطرٌّ إلى العلم بحسن النظر، وأن التكليف لا يلزمه حتى يخطر بباله أنك لا تأمن إن لم تنظر أن يكون للأشياء صانع يعاقبك بترك النظر، أو ما يقوم مقام هذا الخاطر من قول مَلكٍ أو رسولٍ أو ما أشبه ذلك؛ فحينئذٍ يلزمه التكليف، ويجب عليه النظر، والقائل بهذا القول «محمد بن عبد الوهاب الجبّائي».

٣ ـ وقال قائلون: لا يكون الإنسان بالغاً كاملاً داخلاً في حدّ التكليف إلا مع الخاطر والتنبيه، وإنه لا بدّ في العلوم التي في الإنسان والقوة التي فيه على اكتساب العلوم من خاطر وتنبيهٍ، وإن لم يكن مضطرًا إلى العلم بحسن النظر، وهذا قول بعض «البغداديين».

٤ ـ وقال قائلون: لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأن يُضطرَّ إلى علوم الدين، فمن اضطُرَّ إلى العلم باللّٰه وبرُسلِهِ وكتبهِ فالتكليف له لازم والأمر عليه واجب،

ومن لم يُضطرّ إلى ذلك فليس عليه تكليف، وهو بمنزلة الأطفال، وهذا قول «ثمَامة بن أشرس النميري».

٥ ـ وأكثر المتكلمين مُتَّفقون على أن البلوغ كمالُ العقل.

٦ ـ وقال كثير من المتفقّهة: لا يكون الإنسان بالغاً إلا بأحد شيئين: إمَّا أن يبلغ الْحُلُمَ مع سلامة العقل، أو تأتي عليه خمس عشرة سنة، وذهب ذاهبون إلى سبع عشرة سنة.

٧ ـ وقد شذَّ عن جملة الناس شاذّون فقالوا: لا يكون الإنسان بالغاً ولو أتت عليه ثلاثون سنة وأكثر منها مع سلامة العقل حتى يحتلم.

* * *

اختلاف الناس في الأسماء والصفات

وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات:

الحمد للَّه الذي بَصَّرَنَا خطأ المخطئين، وعَمىَ العَمِينَ، وحَيْرَة المتحيرين، الذين نَفَوْا صفات ربّ العالمين، وقالوا: إنَّ اللَّه جلَّ ثناؤه وتقَدَّست أسماؤه لا صفات له، وإنه لا عِلْم له، ولا قدرة له، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عزّ له، ولا جلال له، ولا عَظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ التي يُوصَف بها لنفسه، وهذا قولٌ أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعُمُون أن للعالم صانعاً لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حيّ ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا تقول: عينٌ لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولَهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يُظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا مَعْناه بنفيهم أن يكون للبارئ علمٌ وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تُظهره من ذلك؛ ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك.

وقد أَفصح بذلك رجلٌ يعرف «بابن الإيادي» كان ينتحل قولهم، فزعم أَن البارئ ـ سبحانه ـ عالم قادر بصير في المجاز لا في الحقيقة.

ومنهم رجل يعرف «بعبّاد بن سليمان» يزعم أن البارئ عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس.

* * *



هل الصفات هي اللّه تعالى؟

واختلفوا فيما بينهم اختلافاً تشتت فيه أَهواؤهم، واضطربت فيه أَقاويلهم.

١ ـ فقال شيخهم «أَبو الهذيل العلّاف»: إن عِلْمَ البارئ ـ سبحانه ـ هو هو،

وكان إذا قيل له: فلم اختلفت الصفات فقيل عالمٌ وقيل قادرٌ وقيل حيٌّ؟ قال: لاختلاف المعلوم والمقدور.

وحكى عنه «جعفر بن حرب» أنه كان لا يقول: إن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل سميعاً ولا بصيراً لا على أن يسمع ويُبصر، لأن ذلك يقتصي وجود المسموع والمبصَرِ.

٢ ـ فأما «النظام» فإنه كان ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن اللّه لم يزل عالماً حيًّا قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقِدَم، وكذلك قوله في سائر صفات الذات.

وكان يقول: إذا ثبّت الباريء عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً قديماً أثبت ذاته، وأنفي عنه الجهل والعجز والموت والصَّمَمَ والعمى، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب.

فإذا قيل له: فلِمَ اختلف القول عالمٌ والقول قادرٌ والقول حَيّ، وأَنت لا تُثبت إلا الذات، فما أنكرت أَن يكون معنى عالم معنى قادر ومعنى حَيّ؟ قال: لاختلاف الأشياء المتضادات المنفية عنه من الجهل والعجز والموت، فلم يجب أَن يكون معنى عالم معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حيّ.

وكان يقول: إنّ قولي: عالِمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ إنما هو إيجاب التسمية ونفي المُضادّ.

وكان إِذا قيل له: تقول إن للّه علماً؟ قال: أَقول ذلك توسعاً، وأَرجعُ إلى تثبيته عالماً، وكذلك أقول: للّه قدرةٌ، وأَرجع إلى إثباته قادراً.

وكان لا يقول: له حياة وسمع وبصر، لأن اللّه ـ سبحانه ـ أَطلق العلمَ فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النساء: ١٦٥] وأطلق القوّة فقال: ﴿أَشَدَّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾ [فصلت: ١٥] ولم يُطلق الحياة والسمع والبصر.

وكان يقول: إن الإنسان حيّ قادر بنفسه، لا بحياة وقدرة، كما يقول في الباريء ـ سبحانه ـ، ويقول: إنه عالم بعلمٍ، وإنه قد يدخل في الإنسان آفة فيصير عاجزاً، ويدخل عليه آفةٌ فيصير ميّتاً.

٣ ـ وأما «ضرار بن عمرو» فكان يقول: أذهبُ من قولي إن اللّه ـ سبحانه ـ عالم إلى نفي الجهل، ومن قولي قادرٌ إلى نفي العجز، وهو قول عامّة المثبتة.

٤ ـ وأما «معمّر» فحكى عنه «محمد بن عيسى السيرافي النظامي» أنه كان يقول: إن الباريء عالم بعلم، وإن علمه كان علماً له لمعنًى، وكان المعنى لمعنًى لا إلى

غاية، وكذلك قوله في سائر صفات الذات، فقال في اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بالمعاني، وإنه عالمٌ لمعانٍ لا نهاية لها، قادر حيّ سميع بصير لمعانٍ لا غاية لها، أخبرني بذلك عن «محمد بن عيسى» «أبو عمر الفُرَاتي».

٥ ـ وقال «هشام بن عمرو الفُوَطي»: إن اللّه لم يزل عالماً قادراً حيًّا، وكان إذا قيل له: أتقول إن اللّه لم يزل عالماً بالأشياء؟ أنكر ذلك، وقال: أقول: إنه لم يزل عالماً أنه واحد، ولا أقول بالأشياء، لأن قولي بالأشياء إثبات أنها لم تزل، وقولي أيضاً بأن ستكون الأشياء إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلّا إلى موجود.

وكان يقول: إن ما عُدِمَ وتَقَضى شيءٌ، وَلا أقول: إن ما لم يكن وَلم يوجد شيءٌ.

وكان لا يقول: حسْبُنا اللّه ونعم الوكيل، ولا يقول: إن اللّه يعذّب بالنار.

وهذه العلة التي اعتلّ بها هشام في العلم أَخَذَها عن بعض «الأزلية» لأن بعض الأزلية يثبت قدمَ الأشياء مع بارئها، وقالوا: قولنا لَمْ يَزَل اللّه عالماً بالأشياء يوجب أن تكون الأشياء لم تزل؛ فلذلك قلنا بقدمها، فقال الفُوَطي: لما استحال قدَم الأشياء لم يجز أن يقال لم يزل عالماً بها، وكان لا يُثبت للّه علماً ولا قدرةً ولا حياة ولا سمعاً ولا بصراً ولا شيئاً من صفات الذات.

٦ ـ وأنكر أكثر «الروافض» أن يكون اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل عالماً، وكانت أقيَسَ لقولها من «الفُوَطي» فقالت بحدوث العلم.

٧ ـ وقالت عامة «الروافض» إلا شِرْذِمة قليلة: إن اللّه ـ سبحانه ـ لا يعلم ما يكون قبل أن يكون.

٨ ـ وفريق منهم يقولون: لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره، والتأثير عندهم الإرادة، فإذا أراد الشيء عَلِمَه، وإذا لم يُرِدْه لم يعلمه، ومعنى أنه أرادَ عندهم تَحَرّك حركةً، فإذا تحرّك تلك الحركةَ علم الشيء، وإلا لم يجز الوصف له بأنه عالم به، وزعموا أنه لا يوصف بالعلم بما لا يكون.

٩ ـ وفريق منهم يقولون: لا يعلم اللّه الشيء حتى يُحدث له إرادة، فإذا أحدث له الإرادة لأن يكون كان عالماً بأنه يكون، وإن أحدث الإرادة لأن لا يكون كان عالماً بأنه لا يكون، وإن لم يُحدث الإرادة لأن لا يكون ولا لأن يكون لم يكن عالماً بأنه يكون ولا عالماً بأنه لا يكون.

١٠ ـ ومنهم من يقول: معنى يَعْلَمُ هو معنى يَفْعَلُ، فإن قلت لهم: تقولون إنه لم

يزل عالماً بنفسه؟ اختلفوا، فمنهم من يقول: لم يكن يعلم نفسه حتى خلق العلم؛ لأنه قد كان ولما يفعلْ، ومنهم من يقول: لم يزل يَعْلَم نفسه، فإن قلت لهم: فلم يزل يفعل؟ قالوا: نعم، ولا نقول بقدم الفعل.

١١ ـ ومنهم من يقول: العلم صفة للّه ـ سبحانه ـ في ذاته، وإنه عالم في نفسه، غير أنه لا يوصف بأنه عالمٌ حتى يكون الشيء، فإذا كان قيل: عالم به، وما لم يكن الشيء لم يوصف بأنه عالم به؛ لأن الشيء ليس، وليس يصحّ العلم بما ليس، وهذا قولٌ يُحكى عن «السكاكية».

١٢ ـ وفريق يقولون: لم يزل اللّه عالماً، والعلم صفة له في ذاته، ولا يوصف بأنه عالم بالشيء حتى يكون، كما أن الإنسان موصوف بالبصر والسمع ولا يقال إنه بصير بالشيء حتى يُلاقيه الشيء، ولا سميع له حتى يَرِد على سمعه، وكما يقال عاقلٌ ولا يقال عَقل الشيء ما لم يَرِدْ عليه.

١٣ ـ وحكى «الجاحظ» أن «هشام بن الحكم» قال: إن اللّه ـ سبحانه ـ إنما علم ما تحت الثرَى بالشعاع المنفصل منه الذاهِبِ في عُمْق الأرض، فلولا ملامسته لما هناك بشعاعه لما دَرَى ما هناك، فزعم أن بعضَه مَشُوبٌ وهو شعاعه وأن الشَّوْبَ محالٌ على بعضه.

١٤ ـ وطائفة يقولون: إن معبودهم لا يوصف بأنه لم يزل قادراً ولا إلهاً ولا ربًا ولا عالماً ولا سميعاً ولا بصيراً حتى يُحدث الأشياء؛ لأن الأشياء التي كانت قبل أن تكون ليست بشيء، ولن يجوز أن يوصف بالقدرة على غير شيء.

١٥ ـ وحكى حاكٍ أن قائلاً قال من المشبهة: إن البارئ لم يزل لا حيًا ثم صار حيًا.

١٦ ـ وعامّة الروافض يَصِفُون معبودهم بالبَدَاء، ويزعمون أنه تبدو له البَدَوَات، ويقول بعضهم: قد يأمر ثم يبدو له، وقد يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يفعله لمَا يحدث له من البَدَاء، وليس على معنى النسخ، ولكن على معنى أنه لم يكن في الوقت الأول عالماً بما يحدث له من البَدَاء.

١٧ ـ وسمعت شيخاً من مشايخ الرافضة وهو «الحسن بن محمد بن جمهور» يقول: ما علمه اللّه ـ سبحانه ـ أن يكون ولم يُطلع عليه أحداً من خلقه فجائزٌ أن يَبْدُوَ له فيه، وما أَطْلَعَ عليه عباده فلا يجوز أن يبدو له فيه.

١٨ ـ وقالت طائفة: إن اللّه يعلم ما يكون قبل أن يكون، إلا أعمال العباد فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها؛ لأنه لو علم من يعصي ممن يطيع حال بين العاصي وبين المعصية.

٢٢ ـ وقال «جَهْم»: إن علم اللّه محدَثٌ، هو أحْدَثه فعلم به، وإنه غير اللّه، وقد يجوز عنده أن اللّه يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها.

وحكى عنه حاكٍ خلافَ هذا؛ فزعم أن الذي بلَغه عنه أنه كان يقول: إن اللّه يعلم الشي في حال حدوثه، ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدومٌ؛ لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود. وما ليس بموجود فليس بشيءٍ فيُعْلَم أو يُجْهَل؛ فألزمه مخالفوه أن للّه علماً مُحْدَثاً؛ إذ زعم أن اللّه قد كان غير عالِمٍ ثم علم، ويجب على أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم.

* * *

٢٣٧

اختلاف آخر لهم في العلم

واختلفوا في العلم من وجه آخر.

١ ـ فقال كثير منهم: إن اللّه لم يزل عالماً أنه يعذِّب الكافر إن لم يتبْ، وأنه لا يعذِّبه إن تاب.

٢ ـ وأنكر ذلك «**هشام الفوطي**» ومن ذهب مذهبه، و«**عبّاد**» ومن قال بقوله، فقال هؤلاء: لا يجوز؛ لما فيه من الشَّرْط، واللّه تعالى لا يوصف بأنه يعلم على شَرْط، والشرط في المعلوم لا في العالم.

٣ ـ وكان «**عبّاد بن سليمان**» صاحب «**الفوطي**» يقول: إن اللّه لم يزل عالماً قادراً حيًّا، وإنه لم يزل عالماً بمعلوماتٍ، قادراً على مقدوراتٍ، عالماً بأشياء وجواهر وأعراض وأفعال.

فإذا قيل له: تقول: إن اللّه لم يزل عالماً بالمخلوقات وبالأجسام وبالمؤلّفات؟ أنكر ذلك.

وكان يقول: إن الأشياءَ أشياءُ قبل كونها، وإن الجواهر جواهر قبل كونها، وإن الأعراض أعراض قبل كونها، والمخلوقات كانت بَعْدَ أن لم تكن، ولا أن حقيقته أنه لم يكن ثم كان كما يقول سائر الناس، وكان يأبى ذلك ويقول: إن حقيقة المحدث أنه مفعول.

وكان إذا قيل له: تقول: إن البارئ عالم بنفسه أو بعلم؟ أنكر القول بِنَفْسِهِ أو بِعِلْم، وقال: قولكم عالِمٌ صواب، وقولكم بِنَفْسِهِ خطأ، وقولكم بِعِلْم خطأ، وكذلك القول بذاتِهِ خطأ.

وكان ينكر قول من قال: إن للَّه ـ عزّ وجلّ ـ وَجهاً، وينكر القول «وجْهُ اللَّهِ، ونَفْسُ اللَّهِ» وينكر القول «ذاتُ اللَّهِ» وينكر أن يكون اللَّه ذا عين، وأن يكون له يدان هما يَداه.

وكان يقول: إن اللَّه غيرٌ لا كالأغيار، ولا يقول: إنه معنًى.

وكان إذا قيل له: تقول: إن اللَّه عالم قادر حيٌّ سميع بصير عزيز عظيم جليل في حقيقة القياس؟ أنكر ذلك ولم يقله.

وكان لا يقول: إن البارئ قبل الأشياء، ولا يقول: إنه أوَّل الأشياء، ولا يقول: إن الأشياء كانت بعده.

وكان لا يقول: إن اللَّه لطيف، وحكى لي حاكٍ أنه كان يُطلق ذلك مقيّداً فيقول: لطيفٌ بعباده.

وكان إذا قيل له: أتقول: إن للَّه علماً؟ قال: خطأ أن يقال: لهُ علم، وإنه ذو علم، وإنه عالم بعلم، فإذا قيل له: تقول: إنه لا علم للَّه؟ قال: خطأ أن يقال: لا علم له، وكذلك في سائر ما سُمّي به البارئ.

وكان يقول: إن القديم لم يزل في حقيقة القياس؛ لأن ما لم يزل فقديمٌ، والقديم لم يزل، وليس يقال في البارئ :عالم قادرٌ في حقيقة القياس؛ لأن هذا يوجب أنه لا عالم قادر إلا هو.

وكان لا يقول: إن اللَّه لم يزل سميعاً بصيراً، ولا يقول: لم يزل السميع البصير، ويقول: إن اللَّه السميع البصير لم يزل، ويقول: إن اللَّه سميع بصير لم يزل.

وكان إذا سُئل عن معنى القول: إن اللَّه عالم، قال: إثبات اسم للَّه ـ سبحانه ـ ومعه علمٌ بمعلوم، والقول: قادرٌ، إثبات اسم للَّه ـ سبحانهَ ـ ومعه علم بمقدور، والقول: سميعٌ، إثبات اسم للَّه ومعه علم بمسموع، والقول: بصيرٌ، إثبات اسم للَّه ـ سبحانه ـ ومعه علم بمُبْصَرٍ.

وكان لا يقول: إن له سمعاً، ولا يقول: إنه ذو سمعٍ قديم، ولا إنه ذو سمع مُحْدَث، وكذلك جوابه إذا سُئِلَ عن القول: بصيرٌ، ومَعنى القول: حَيٌّ إثبات اسمٍ للَّه عنده، ومعنى القول في اللَّه: إنه قديم، أنه لم يزل.

وكان يقول: معنى حيّ معنى قادر، ولا معنى عالم معنى قادر، ولا يقول: معنى سميع بصير معنى عالم بالمسموعاتِ والمُبْصَرات، كما يقول ذلك «البغداديون».

وكان يقول: إن صفات الباريء هي الأقوال كنحو القول: يَعْلَمُ ويقدر ويسمع ويبصر، وإن الأسماء هي الأقوال كنحو القول: عالمٌ قادرٌ حيٌّ سميع بصير، وكان يقول: أسماء اللَّه ـ سبحانه ـ ما أجمعت الأمّة على تخطئة نافيه، وكل اسم أجمعوا على تخطئة نافيه؛ فهو من أسمائه. كالقول: عالم، أجمعت الأمّة على تخطئة من قال: إن اللَّه ـ سبحانه ـ ليس بعالم، وكالقول قادرٌ، أجمعت الأمة على تخطئة من قال: ليس بقادر، وكذلك سائر أسمائه، وما لم يُجمعوا على تخطئة نافيه فليس من أسمائه.

وكان عبّاد لا يقول: إن اللَّه ـ سبحانه ـ متكلّم، ويقول: هو مكلّم.

وكان لا يقول: إن الباريء لم يزل قادراً على أن يخلق، ولا يقول: لم يزل قادراً على الأجسام والمخلوقات، ولا يقول: إن الباريء لم يزل جواداً محسناً عادلاً ولا مُنْعِماً متفضّلاً خالقاً مكلّماً صادقاً مختاراً مريداً راضياً ساخطاً موالياً معادياً، ويقول: هذه أسماءٌ يُسمى بها الباريء ـ سبحانه ـ لفعله.

وزعم أن الأسماء على وجوه: منها ما يُسَمَّى به الباريء لا لفعله ولا لفعل غيره كالقول: عالِمٌ قادر حيّ سميع بصير قديم إلٰهٌ، ومنها ما يُسَمَّى به لفعله كالقول: خالقٌ رازق باريءٌ متفضّل مُحسن منعم، ومنها ما يُسَمَّى به لفعل غيره كالقول: مَعْلُومٌ ومَدْعُوٌّ.

وكان إذا قيل له: فتقول: إن اللَّه ـ سبحانه ـ لم يزل غير خالق وغير رازق وغير منعم وغير متفضّل؟ أنكر ذلك، ولم يقل: لم يزل خالقاً، ولم يقل: لم يزل غير خالق، وقد حُكي عنه أنه قال: لم يزل رحماناً.

وكان لا يستدلّ بالشاهد على الغائب، ولا يستدل بالأفعال على أن الباريء عالم حيٌّ قادر، وكان ينكِر دلالة مجيء الشجرة وكلام الذئب وسائر الأعراض على نبوّة رسول اللَّه ﷺ، ويقول: لا أقول: ذلك يدلّ، ولا أقول: لا يدلّ، وكان لا يستدلّ على الباريء بالأعراض.

وكان لا يقول: إن اللَّه فردٌ، وينكر القول بذلك، وكان يقول ما حكينا عنه من أنه لا يستدل بالأعراض.

وإذا قيل له: من كم وجه يعرف الحقّ؛ قال: من كتاب اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ، وإجماع المسلمين، وحُجج العقول، وهذا نقض قوله: لا أقول إن الأعراض تدلّ على الحقّ.

٤ ـ وكان «الناشيء» لا يستدلّ بالأفعال المشتقّة في الحكمة من الباريء على أن

فاعلها عالم قادر؛ لأنها قد تظهر من الإنسان وليس بعالم في الحقيقة ولا قادر.

وكان يزعم أن البارئ عالم قادر سميع بصير حكيم عزيز عظيم جليل كبير في الحقيقة، والإنسان يسمّى بهذه الأسماء على المجاز.

وكان يقول: إن الاسم إذا وقع على المسمَّيَيْن لم يخلُ من أربعة أقسام: إما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ذاتيهما كقولنا: جوهرٌ وجوهرٌ، وإما أن يكون وقع عليهما لاشتباه ما احتملته الذاتان، كقولنا: متحرك ومتحرك، وأسود وأسود، أو يكون وقع عليهما لمضافٍ أضيفا إليه ومُيزا منه، لولاه ما كانا كذلك، كقولنا: محسوس ومحسوس، ومحدث ومحدث، أو يكون وقع عليهما وهو في أحدهما بالمجاز وفي الآخر بالحقيقة، كقولنا للصندل المجتلب من معدنه: صندلٌ وهو واقع عليه في الحقيقة، وقولنا للإنسان: صندلٌ وهو تسمية له على المجاز.

قال: فإذا قلنا إن البارئ عالم والإنسان عالم والإنسان قادر والبارئ قادر وكذلك حيٌ وحيٌّ، فليس هذا واقعاً عليهما لاشتباه ذاتيهما، ولا لاشتباه ما احتملته الذاتان، ولا لمضافٍ أضيفا إليه ومُيزا منه، وإنما يقع ذلك عليهما وهو في البارئ ـ سبحانه ـ بالحقيقة، وفي الإنسان بالمجاز.

وكان يقول: إن الباري، ـ سبحانه ـ غير المحدثات في الحقيقة، وهي غيره في الحقيقة، وهذا نقض دليله هذا.

وكان لا يقول إن الإنسان فاعل في الحقيقة، ولا مُحْدِث في الحقيقة، ولا يقول: إن البارئ ـ سبحانه ـ أحدث كسبه وفعله.

٥ ـ وأما أبو الحسين محمد بن مسلم المعروف بالصالحي فإنه كان يقول: إن البارئ ـ سبحانه ـ لم يزل عالماً بمعلومات وأجسام مؤلفات ومخلوقات في أوقاتها، ولم يزل يعلم موجوداً في وقت كذا، ولم يزل عالماً بأنه إذا كان وقت كذا فالمخلوق مخلوق فيه، ولا يُثبت المعلومات قبل كونها معلومات ولا مقدوراتٍ، ولا أشياء قبل كونها.

وكان ينفي العلم والقدرة وسائر الصفات، ويقول: معنى أن البارئ شيءٌ لا كالأشياء أنه قادر لا كالقادرين، ومعنى: إنه حيّ لا كالأحياء هو معنى أنه عالم لا كالعلماء، وكذلك كان يقول في سائر الأسماء والصفات للذات، وإنما هذا بمنزلة قول القائل: أَقْبِلْ وهَلُم وتعَالَ، والمعنى واحد.

٦ ـ وبلغني أن «ابن النجراني» كان يقول: لا معلوم إلا موجود. فقيل له: فكيف

تقول في المقدور؟ فقال: لا أقول إن مقدوراً في الحقيقة، لأنه كان يحيل القدرة على الموجود.

وكان «الصالحي» يقول: القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه، وكان يُثبته مقدوراً موجوداً في حال كونه.

٧ ـ وكان «ابن الراوندي» يقول: إن المعلومات معلومات قبل كونها وإنه لا شيء إلا موجود، وإن المأمور به والمنهيّ عنه وكذلك كل ما تعلق بغيره يوصف به الشيء قبل كونه، وكل ما كان رجوعاً إلى نفس الشيء لم يسمّ ولم يوصف به قبل كونه.

وكان «الصالحي» يُخطئ من قال: إذا ثبّتُّ اللّه عالماً نفيت جهلاً، وإذا ثبتُّه قادراً نفيت عجزاً.

وكان يجيز أن يُقدر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ الميت فيفعل وهو ميّت غير حَيّ، وإذا جاز أن يقدر منّا من ليس بحيّ ويظهر الفعل منا ممن ليس بحي فقد بطلت دلالة أفعال البارئ على أنه حيّ، وبطل أن يدل أنه حيّ على أنه قادر إذا جاز أن يقدر عنده من ليس بحيّ.

وبلغني أن سائلاً سأله مرّةً فقال: من أين علمت أن البارئ حَيٌّ؟ فلم يأت بجواب مُقْنع، وأن سائلاً سأله فقال: إذا كان معنى أسماء اللّه لذاته أنه شيءٌ لا كالأشياء، فهل يجوز أن يسمّي نفسه جاهلاً بدلاً من تسميته عالماً واللغة بحالها إذا كان لا يرجع بقوله لا كالعلماء إلا إلى معنى أنه شيء لا كالأشياء؟ فأجاز ذلك، فقال له: وكذلك يسمّي نفسه عاجزاً وموَاتاً، ويسمي نفسه إنساناً ويسمي نفسه حماراً ويسمي نفسه فرساً، ومعنى ذلك أنه لا كالأشياء؟ فأجاز ذلك ـ نعوذ باللّه من الخِذْلان المهوّر، ومن الحَوْر بعد الكوْر[1]، ومن الكفر بعد الإيمان.

وبلغني أن أبا الحسين سأله سائلٌ فقال له: إذا قلت: إن البارئ متكلم بكلام في غيره، فقل: يسكت بسكوت في غيره! فقال: كذلك أقول، فوصف اللّه ـ سبحانه ـ بالسكوت.

٨ ـ وأما «البغداديون» فيقولون: إن البارئ لم يزل عالماً كبيراً قادراً حيًّا سميعاً بصيراً إلهاً قديماً عزيزاً عظيماً غنيًّا جليلاً واحداً أحداً فرداً سيداً مالكاً ربًّا قاهراً رفيعاً عالياً كائناً موجوداً أولاً باقياً رائياً مُدركاً سامعاً مبصراً، بنفسه، لا بعلم

---

(١) الحوْر والكوْر: الحور: الرجوع عن الشيء إلى الشيء والكور: الزيادة. وفي الحديث: نعوذ باللّه من الحور بعد الكور، أي: النقصان بعد الزيادة. وقيل: من فساد أمورنا بعد صلاحها.

وحياة وقدرة وسمع وبصر وإلٰهية وقِدَم وعزَّة وعظم، ولا بجلال وكبرياء وغنًى ولا سؤدد وقهر وربوبية وبقاء، وكذلك سائر صفات الذات، وهم ينفون صفات الذات أجمع، ويقولون: الباريء شيء لا كالأشياء، وإنه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجسامها وأعراضها، وإن الجسم جسمٌ قبل كونه، مؤلف قبل كونه.

٩ ـ وغلا بعضهم حتى قال: مؤمنٌ في الصفة قبل كونه، كافر في الصفة، وإنه ملعون في الصفة، ومُثاب في الصفة، ومعاقب في الصفة قبل كونه، وإنه يصرخ ويستغيث من العذاب في الصفات، وإن في الصفات مثل هذا العالم عوالم لا يحصيها إلا اللّه تتحرك وتسكن.

وبلغني أن بعضهم أجاب إلى أن المخلوق مخلوق قبل كونه، وهذا من غريب التجاهل.

١٠ ـ وقال بعض الحوادث منهم: إن المعلوم معلوم قبل كونه، وكذلك المقدور، وكل ما كان متعلقاً بغيره كالمأمور بهِ والمنهيّ عنه، وإنه لا شيء إلا موجود، ولا جسم إلا موجود.

١١ ـ ومن «البغداديين» من يقول: إن المعلومات معلومات قبل كونها، والأشياء أشياء قبل كونها، ويمنع أجساماً وجواهر وأعراضاً.

١٢ ـ وبعض «البصريين» وهو «الشحّام» وطوائف من «البغداديين» يقولون: ما استحال أن يوصف الشيء به في حال وجوده، فمستحيلٌ أن يوصف به قبل كونه، كالقول: متحرِّكٌ ومُؤمنٌ وكافرٌ، فأما جسمٌ مؤلفٌ فقد يوصف به في حال كونه، فألزم هؤلاء أن يقولوا: موجود قبل كونه، فأبوا ذلك.

وأنكروا أن يكون الباريء ـ سبحانه ـ لم يزل مريداً متكلماً راضياً ساخطاً موالياً معادياً جواداً حكيماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً، وزعموا أن هذا أجمع من صفات الأفعال، وزعموا أن الصفات على وجوه، فمنها ما يوصف به الباريء لنفسه كالقول: عالِمٌ قادر حيّ سميع بصير، وشيء يوصف به لفعله كالقول: خالقٌ رازقٌ مُحسن مُنعم متفضل عادل جواد حكيم متكلم صادق آمر ناهٍ مادح ذامّ مُحْيِي مميت ممرض مُصحٌّ وما أشبه ذلك، وشيء يوصف به الباريء لذاته وقد يوصف به لفعله كالقول: حَكيمٌ بمعنى عليم من صفات النفس والقول حكيمٌ على طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل، وكالقول: صَمَدٌ بمعنى سيد يوصف به لذاته وقد يوصف به بمعنى أنه مصمودٌ إليه في النوائب فيوصف به من طريق

غير عادل ولا جائرٍ، ولم يزل غير صادق ولا كاذب، وكذلك لم يزل غير حليم ولا سفيه، وكذلك يقول: لم يزل لا خالق ولا رازق.

٤ ـ والمعتزلة كلها إلا «عبّاداً» يقولون: إن الوصف للَّه بأنه رَحْمَان وإنه رحيم من صفات الفعل.

وكان «عبّاد» يقول: لم يزل اللَّه رحماناً.

٥ ـ وكان «حسين النجار» يزعم أن اللَّه لم يزل جَواداً بنفي البخل عنه، لا على أنه أثبت جوداً.

٦ ـ وكافة «المعتزلة» يقولون: إن الوصف للَّه بأنه حليم جواد كريم محسن صادق خالق رازق من صفات الفعل.

و«البغداديون» يقولون: إن الوصف للَّه بأنه حليم معناه أنه ناهٍ عن السَّفَهِ كاره له.

٧ ـ وكثير من «البغداديين» يُعَبِّرُون في الصفات وفي معنى القولِ: إن اللَّه عالم قادر، بعبارةٍ، وكذلك قول «النظام».

٨ ـ وفي البغداديين من يقول: للَّه علمٌ بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولا يقولون: له حياة، بمعنى أنه حيٌّ، وله سمع بمعنى أنه سميع؛ لأن اللَّه ـ سبحانه ـ أطلق العلم والقوة، ولم يطلق الحياة والسمع.

٩ ـ ومنهم من يقول: للَّه علم بمعنى معلوم، كما قال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥] أي من معلومه، وله قدرة بمعنى مقدور كما يقول المسلمون إذا رأوا المطر: هذه قدرة اللَّه، بمعنى مقدوره.

والمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأن صفات الذات لا يجوز أن يوصف البارئ بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها، كالقول، عالمٌ لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل. وصفاتُ الأفعال يجوز أن يوصف البارئ ـ سبحانه ـ بأضدادها وبالقدرة على أضدادها. كالإرادة يوصف البارئ بضدّها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك الحبّ يوصف البارئ بضدّهٰ من البغض، وكذلك الرضَا والسخط، والأمر والنهي، والصدق قد يوصف البارئ بالقدرة على ضدّه من الكذب وإن لم يوصف بالكذب، وقد يوصف بالمتضادّ من كلامه كالأمر والنهي، وكل اسم اشتُقّ للبارئ من فعله كالقول متفضِّل منعم مُحسن خالق رازق عادل جواد وما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل، وكذلك كل اسم اشتُقّ للبارئ من فعل غيره كالقول: مَعْبود من العبادة، وكالقول: مَدْعوٌّ من دعاه

غيره إياه؛ فليس من صفات الذات، وكل ما جاز أن يرْغَب إلى البارئ فيه ليس من صفات الذات.

وقالت المعتزلة بأسرِها: إن الوصف للّه ـ سبحانه ـ بأنه مريد من صفات الفعل، إلا «بشر بن المعتمر» فإنه زعم أن اللّه لم يزل مريداً لطاعته دون معصيته.

وزعم جماعة من «البغداديين» من المعتزلة أن الوصف للّه بأنه مريد قد يكون بمعنى أنه كوّن الشيء، والإرادة لتكوين الشيء هي الشيء، وقد يكون الوصف للّه بأنه مريد للشيء بمعنى أنه أمر بالشيء كنحو الوصف له بأنه مريد؛ بمعنى أنه حاكم بالشيء مخبر عنه، وكنحو إرادته الساعة أن تقوم القيامة في وقتها، ومعنى ذلك أنه حاكم بذلك مخبر عنه، وهذا قول «إبراهيم النظام».

وقال «أبو الهذيل»: إرادة اللّه ـ سبحانه ـ لكون الشيء هي غير الشيء المكوَّن، وهي توجد لا في مكان، وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به، وهي مخلوقة، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً.

وإلى هذا القول كان يذهب «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» إلا أن «أبا الهذيل» كان يزعم أن الإرادة لتكوين الشيء والقولَ له: كنْ، خلْقٌ للشيء.

وكان «الجبائي» يقول: إن الإرادة لتكوين الشيء هي غيره، وليست بخلق له، ولا جائز أن يقول اللّه ـ سبحانه ـ للشيء: كن، وكان يزعم أن الخلق هو المخلوق.

وكان «أبو الهذيل» لا يثبت الخلق مخلوقاً.

وكان «بشر بن المعتمر» يقول: خلق الشيء غيره، ويجعل الإرادة خلقاً له، وينكر قول «أبي الهذيل»: إن الخلق إرادة وقول، وكان ينكر القول.

وكان «أبو الهذيل» يقول: إن الخلق الذي هو إرادة وقولٌ لا يقال إنه مخلوق إلا على المجاز، وخلق اللّه ـ سبحانه ـ للشيء مؤلفاً الذي هو تأليف، وخلقه للشيء ملوّناً الذي هو لون، وخلقه للشيء طويلاً الذي هو طولٌ مخلوقٌ في الحقيقة.

وكان «أبو موسى المردار» يقول: خلق الشيء غيرُه، وهو مخلوق لا يخلق.

وحكى «زرقان» أن «بشر بن المعتمر» قال: خلق الشيء غيره وهو قبله، وأن «معمراً» قال: خلق الشيء غيره، وهو قبله، وللخلق خلقٌ إلى ما لا نهاية له، وهي كلها معاً، وأن «هشام بن الحكم» قال: خلق الشيء صفَةٌ له، لا هو هو ولا غيره.

وقال «الفُوَطي»: ابتداء ما يجوز أن يعاد غيرُه، وابتداء ما لا يجوز أن يعاد هو هو.

وقال «عبّاد»: خلق الشيء غير الشيء، وهما معاً، وخَطّأ من قال: الخلق غير المخلوق، ومن قال: خلق الشيء غيره؛ لأن القول: مَخلوقٌ خبرٌ عن شيء وخلقٍ، وإذا قلت: «خلقُ الشيء غيرُه» أوْهَمَ هذا الكلام أنه غير نفسه.

ولم يقل أحد إن الخلق إرادة وقول، غير «أبي الهذيل».

وقال «عبد اللّه بن كُلّاب»: لا يخلق اللّه شيئاً حتى يقول له: كن، وليس القول خلقاً.

وزعمت المعتزلة كلها غير «أبي موسى المردار» أنه لا يجوز أن يكون اللّه ـ سبحانه ـ مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه أن يكون موجوداً ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون، وأن ينهى عما يريد كونه، وأن اللّه ـ سبحانه ـ قد أراد ما لم يكن، وكان ما لم يرد، وأنه قادر على المنع مما لا يريد، وأن يُلْجِئ إلى ما أراد.

وقال «أبو موسى» ـ فيما حكى عنه «أبو الهذيل» ـ: إن اللّه ـ سبحانه ـ أراد المعاصي، بمعنى أنه خَلّى بين العباد وبينها.

وقالت المعتزلة كلها غير «بشر» و«عباد»: إن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل غير مريد لما علم أنه يكون ثم أراده.

وقال «عبّاد»: لا يجوز أن يقال: لم يزل مريداً، ولا يجوز أن يقال: لم يزل غير مريد، والوصف له بأنه مريد من صفات الفعل عنده.

وقال «بشر بن المعتمر» ومَنْ ذهب مذهبه: إرادة اللّه غير اللّه، والإرادة على ضربين: إرادة وُصف بها، وهي فعل من فعله، وإرادة وُصف بها في ذاته، وإنّ إرادته الموصوف بها في ذاته غير لاحقة بمعاصي خلقه، وجوّز وقوعها على سائر الأشياء.

وقالت: الفضلية وهم أصحاب «فضل الرقاشي»: إن أفعال العباد لا يقال: إن اللّه ـ سبحانه ـ أرادها إذا لم تكن، ولا يقال: لم يردها، فإن كانت جاز القول بأنه أرادها، فما كان من فعلهم طاعة قيل: أرادهُ اللّه ـ سبحانه ـ في وقته، وإن كان معصية قيل: لم يرده.

وأجاز القول: إن اللّه يريد أمراً فلا يكون، وجوّز أن يكون ما لا يريد، وأنكر أن يكون اللّه ـ سبحانه ـ يريد أن يُطِيعه الخلقُ قبل أن يطيعوه، أو يريد أن لا يَعْصُوه قبل أن يَعْصُوه، وكل ما كان من فعل اللّه فإنه قد يكون إذا أراده، وإن لم يرده لم يكن، وجوّز أن يفعل اللّه الأمور وإن لم يردها، وقد حُكي نحو هذا عن «غيلان».

واختلفت المعتزلة، فقال «جعفر بن حرب»: قد يجوز القول بأن اللّه ـ

سبحانه ـ أراد الكفر مخالفاً للإيمان، وأراد أن يكون قبيحاً غير حَسَن، ويكون المعنى أنه حَكَمَ بذلك كما قلت: إنه جعل الكفر مخالفاً للإيمان وجعله قبيحاً.

وأبى ذلك سائر المعتزلة؛ وقالوا: لم نقل إن اللَّه جعل الكفر مخالفاً للإيمان قياساً، وإنما قلناه اتّباعاً؛ فليس يلزمنا أن نقيس عليه، وقول القائل: «أراد أن يكون الكفر قبيحاً مخالفاً للإيمان» ليس يقع إلا على الكفر؛ لأنه ليس هناك مخالفة ولا قبحٌ، وهذا إذا كان هكذا فقد أوجب القائل أن اللَّه ـ سبحانه ـ أراد الكفر بوجه من الوجوه.

وكل المعتزلة إلا «الفضلية» أصحاب «فضل الرقاشي» يقولون: إن اللَّه ـ سبحانه ـ يريد أمراً ولا يكون، وإنه يكون ما لا يريد.

وقال «معمّر»: إرادة اللَّه ـ سبحانه ـ غيرُ مرادِه، وهي غير الخلق وغير الآمر والإخبار عنه والحكم به.

وقال «حسين النجّار»: إن اللَّه لم يَزَلَ مريداً أن يكون ما علم أنه يكون وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون، بنفسه، لا بإرادةٍ، بل بمعنى أنه لم يزل غير آب ولا مكره.

وقال «سليمان بن جرير» و«عبد اللَّه بن كلاب»: إن اللَّه ـ سبحانه ـ لم يزل مريداً بإرادة يستحيل أن يقال: هي اللَّه، أو يقال: هي غيره.

وقال «ضرار بن عمرو»: إرادة اللَّه ـ سبحانه ـ على ضربين: إرادةٌ هي المراد، وإرادة هي الأمر بالفعل، وزعم أن إرادته لفعل الخلق هي فعل الخلق، وإرادته لفعل العباد هي خلق فعل العباد، وخلق فعل العباد هو فعل العباد، وذلك أنه كان يزعم أن خلق الشيء هو الشيء.

وقال «بشر المريسي» و«حفص الفرد» ومن قال بقولهما: إرادة اللَّه على ضربين: إرادةٌ هي صفة له في ذاته، وإرادةٌ هي صفة له في فعله وهي غيره، فالإرادة التي زعموا أنها صفة للَّه ـ سبحانه ـ في فعله وأنها غيره هي أمره بالطاعة، والإرادة التي ثَبَتُوها صفةً للَّه في ذاته واقعة على كل شيء سوى اللَّه من فعله وفعل خلقه.

وقال «هشام بن الحكم» و«هشام الجواليقي» وغيرهما من الروافض: إرادة اللَّه ـ سبحانه ـ حركةٌ، وهي مَعنى لا هي اللَّه ولا غيره، وإنها صفةٌ للَّه، وذلك أنهم زعموا أن اللَّه إذا أراد الشيء تحرّك، فكان ما أراد، تعالى اللَّه عن ذلك علوّاً كبيراً!

ووصف أكثر «الروافض» ربهم بالبَدَاء؛ وأنه يريد الشيء ثم يبدو له فيريد خلافه، وذلك أنه يتحرك حركة لخلق شيء، ثم يتحرك خلاف تلك الحركة فيكون ضدّ ذلك الشيء، ولا يكون الذي أراده قبلُ.

وقال «أبو مالك الحضرمي» و«علي بن ميثم»: إرادة اللّٰه غيرهُ، وهي حركة يتحرك بها ـ تعالى عما قالوه!.

* * *

٢٣٩

قولهم في معنى أنه تعالى متكلم

وأما القول في الباريء: إنه متكلم، فقد اختلفت المعتزلة في ذلك.

١ ـ فقال «عبّاد بن سليمان»: لا أقول إن الباريء متكلم، وأقول: إنه مُكلِّم، وهذا خلاف إجماع المسلمين، وزعم أن «متكلمٌ» متفعل فيلزمه أن لا يقول إن الباريء متفضل لأن «متفضلٌ» متفعل ولا يقول قيومٌ لأن «قيوم» فيعول.

٢ ـ وقال أكثر المعتزلة إلا من قال منها بالطباع: إن كلام اللّٰه ـ سبحانه ـ فعله، وإن للّٰه كلاماً فَعَلَه، وإنه محال أن يكون اللّٰه ـ سبحانه ـ لم يزل متكلماً.

٣ ـ وقال بعض مشايخ المعتزلة: إن اللّٰه ـ سبحانه ـ لم يخلق الكلام إلا على معنى أنه خلق ما أوجبه، وإن اللّٰه لا يكلم أحداً في الحقيقة، ولا يفعل الكلام على التصحيح، وإن كلام اللّٰه فعلُ الجسم بطباعه.

وحقيقة قول هؤلاء أنه لا كلام للّٰه في الحقيقة، وأن اللّٰه ليس بمتكلم في الحقيقة ولا مكلم، وهذا قول «معمر» و«أصحاب الطبائع».

٤ ـ وقالت شرذمة: إن اللّٰه لم يزل متكلماً، بمعنى أنه لم يزل مقتدراً على الكلام، وإن كلام اللّٰه مُحْدَث، وافترقوا فرقتين؛ فقال بعضهم: مخلوق، وقال بعضهم: غير مخلوق.

٥ ـ وقال «ابن كلاب»: إن اللّٰه لم يزل متكلماً، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة، وسنذكر اختلاف الناس في القرآن بعد هذا الموضع من كتابنا.

* * *

٢٤٠

معنى أنه تعالى قديم

واختلف المتكلمون في معنى القول: إن اللّٰه قديم.

١ ـ فقال بعضهم: معنى أن اللّٰه قديم أنه لم يزل كائناً لا إلى أوَّلٍ، وإنه المتقدم لجميع المحدَثات لا إلى غاية، وهذا قول «الجبائي».

٤ ـ وقال «عبّاد بن سليمان»: معنى القول: إن اللّه شيء أنه غيرٌ؛ فلا شيء إلا غير، ولا غير إلا شيء.

٥ ـ وقال «الصالحي»: معنى أن اللّه شيءٌ لا كالأشياء معنى أنه قديم، وهو معنى أنه عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين، وما قال بهذا غيره أحد علمناه.

٦ ـ وقال الجبائي: القول شيء سِمَة لكل معلوم، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلما كان اللّه ـ عزّ وجلّ ـ معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيءٌ.

* * *

(٢٤٣)

معنى أنه تعالى غير الأشياء؟

١ ـ وكان «الجبائي» يقول: إن الباريء لم يزل غير الأشياء التي يعلم أنها تكون، والتي يعلم أنها لا تكون، وأنها تعلم أغياراً له قبل كونها، وأن الغيرين لأنفسهما كانا غيرين، ومعنى أنه غير الأشياء أنه يُفْرَقُ بينه وبين غيره من سائر المعلومات، وأنه بمنزلة أنه ليس بعضاً لشيء منها وليس شيء منها بعضاً له، وكذلك كان يقول: إن الباريء لم يزل غير الأشياء.

٢ ـ وزعم «عباد بن سليمان» أن اللّه يقال: إنه قبلُ، ولا يقال: قبل الأشياء، فكان لا يقال: أول الأشياء، ولا يقال: إن الأشياء كانت بعده ولا يقول: إن الباريء فرد.

٣ ـ وأما «الصالحي» فإنه كان يقول: إن الباريء لم يزل قبلُ الأشياء ـ بضم اللام من قبل ـ ولا يقول «لم يزل قبلَ الأشياء» بنصب اللام من قبل؛ لأن ذلك لو قيل بنصب اللام لكان قبل ظرفاً.

٤ ـ ومن أهل الكلام من لا يقول: إن الباريء غير الأشياء قبل وجودها؛ لأن هذا يوجب أنها غيره قبل كونها، وذلك يستحيل عنده، ويزعم هذا القائل أن الغير لا يكون غيراً إلا إذا وُجد غيره.

وكان «الجبّائي» لا يُجيز قولَ القائل: لم يزل الباريء، ولا يزال، دون أن يصل ذلك بقول آخر؛ فيقول: لم يزل الباريء عالماً، فإذا وَصَله بقولٍ يكون خبراً له جاز.

٢٤٤

قولهم في معنى أنه تعالى موجود؟

أما القول في البارئ إنه موجود.

١ ـ فزعم «الجبّائي» أن القول في البارئ: إنه موجود، قد يكون بمعنى معلوم، وأن البارئ لم يزل واجداً للأشياء بمعنى أنه لم يزل عالماً، وأن المعلومات لم تزل موجوداتٍ للّه معلوماتٍ له بمعنى أنه لم يزل يعلمها، وقد يكون موجوداً بمعنى لم يزل معلوماً، وبمعنى لم يزل كائناً.

٢ ـ وزعم «هشام بن الحكم» أن معنى موجود في البارئ أنه جسم لأنه موجود شيء.

٣ ـ وأنكر «عبّاد» القول في البارئ إنه كائن.

٤ ـ وقال قائلون: معنى أن البارئ موجود معنى أنه شيء.

٥ ـ وقال قائلون: معنى أنه موجود معنى أنه محدود، وهذا قول «المشبهة».

٦ ـ وقال قائلون: معنى أنه موجود بنفسه معنى أنه قائم بنفسه.

٧ ـ وقال قائلون: معنى أنه موجودُ العينِ لم يزل، أنه لم يزل ثابتَ العينِ، وإنما يُرجع بهذا القول إلى إثباته.

* * *

٢٤٥

معنى أن له وجهاً ويداً ونفساً

١ ـ وقال «عبّاد»: معنى القول: إن البارئ موجودٌ إثباتُ اسم للّه، وكان عبّاد يُنكر أن يقال: إن البارئ قائم بنفسه، وإنه عين، وإنه نفس، وإنَّ له وجهاً، وإن وجهه هو هو، وإن له يَدَيْنِ وعينين وجَنْباً، ولا يقول ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] إلاّ أن يقرأ القرآن، فأما أن يُطْلق ذلك إطلاقاً فلا، ويتأول ما ذكره اللّه تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦] أي تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم، وكان لا يقول: إن اللّه كفيل.

٢ ـ وكان غيره من المعتزلة يقول: إن وَجْه اللّه ـ سبحانه ـ وتعالى هو اللّه، ويقول: إن نَفْسَ اللّه ـ سبحانه ـ هي اللّه، وإن اللّه غيرٌ لا كالأغيار، وإن له يدين وأيْدِياً بمعنى نِعَم، وقوله تعالى أعين وأن الأشياء بعين اللّه، أي بعِلْمِه ومعنى ذلك أنه يعلمها، وَيتأوّلُونَ قولهم «إن الأشياء في قَبْضَة اللّه ـ سبحانه ـ» أي في ملْكِه،

ويتأولون قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾ [العلق: ٤٥] أي بالقدرة.

٣ ـ وكان «سليمان بن جرير» يقول: إن وَجْهَ اللّه هو اللّه.

٤ ـ وقال «عبد اللّه بن كُلّاب»: إن وَجْه اللّه لا هو اللّه ولا هو غيره، وهو صفة له، وكذلك يداه وعيناه.

* * *

(٢٤٦)

اختلافهم في معنى
أنه عالم قادر وفي تسميته بسائر الأسماء

١ ـ وكان «الجُبَّائي» يقول: إن اللّه لم يزل عالماً قادراً على الأشياء قبل كَوْنِهَا بنفسه، وإن الأشياء خطأ أن يقال أشياءُ قبل كونها، لأن كَوْنَهَا هو هي، وكان ينكر أن يقال أشياء قبل أنفسها، ولكنها تُعلَم أشياءَ قَبْلَ كونها، وتُسمى أشياءَ قبل كونها، وكذلك الجواهر عنده تُسمى جواهر قبل كونها، والألوان تُسمى ألواناً قبل كونها، وكان يمنع أن تُسمّى الهيئات هيئاتٍ قبل كونها، ويمنع أن تُسمَّى الأجسام أجساماً قبل كونها، وأن تُسمَّى الأفعال أفعالاً قبل كونها.

وكان يزعم أن القول شَيْءٌ سِمَةٌ لكل معلوم، فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها سُمّيت أشياء قبل كونها، وما سُمّي به الشيء لنفسه فواجب أن يُسمّى به قبل كونه، كالقول جوهر، وكذلك سواد وبياض وما أشبه ذلك، وما سُمّي به لوجود عِلّةٍ لا فيه فقد يجوز أن يُسمّى به مع عدمه وقبل كونه إذا وُجدت العلّة التي كان لها مسمًّى بالاسم، كالقول مَدْعُوٌّ ومُخبرٌ عنه إذا وُجد ذكره والإخبار عنه، وكالقول فإن يُسمّى به الشيء مع عدمه إذا وجد فناؤه.

قال: وما سُمّي به الشيء لوجود علة فيه فلا يجوز أن يُسمَّى به قبل كونه مع عدمه، كالقول متحرّكٌ وأسود وما أشبه ذلك، وما سمّي به الشيء لأنه فعلٌ وحديث نفسه كالقول مفعولٌ ومُحْدَثٌ لا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم قبل كَوْنه، وما سُمّي به الشيء وسُمّيت به أشياء للتفريق بين أجناسها وغيرها من الأجناس سمّاها بذلك الاسم قبل كونها، وما سمّي به الشيء كان إخباراً عن إثباته أو دلالة على ذلك ـ كالقول كائنٌ ثابتٌ وما أشبه ذلك ـ يجوز أن يسمَّى به قبل كَوْنِه، وكان لا يسمّى العلم علماً قبل كونه؛ لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به بضرورة أو بدليل، ولا يسمّى الأمر أمراً قبل كونه؛ لأنه إنما يكون أمراً بقصد القاصد إلى ذلك، وذلك أنه قد يكون الشيء مخرجه مخرج الأمر وهو تهدّدٌ ليس بأمر.

وكان يقول: إن الموجودات التي وُجدت هي التي لم تكن قبل كونها موجودة وكان لا يمنع من القول: لم يزل الباريء عالماً بالأجسام والمخلوقات، لا على أن يسمّيها أجساماً قبل كونها ومخلوقاتٍ قبل كونها، ولكن على معنى أنه لم يزل عالماً بأن ستكون أجساماً مخلوقات.

وكان لا يثبت للباريء علماً في الحقيقة به كان عالماً، ولا قدرة في الحقيقة كان قادراً، وكذلك جوابُهُ في سائر ما يوصف به القديم لنفسه.

وكان يفرق بين صفات النفس وصفات الفعل بما حكيناه عن المعتزلة قبل هذا الموضع.

وكان يزعم أن معنى الوصف للّه بأنه عالم إثباته، وأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم، وإكذاب مَنْ زعم أنه جاهل، ودلالة على أنّ له معلومات، وأن معنى القول: إن اللّه قادر إثباتُه، والدلالة على أنه خلافُ ما لا يجوز أن يقدر، وإكذاب مَنْ زعم أنه عاجز، والدلالة على أن له مَقْدُوراتٍ، ومعنى القول: إنه حيٌّ، إثباتُه واحداً، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيًّا، وإكذابُ من زعم أنه ميّت، والقول: سميعٌ، إثباته، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يَسْمَع، وإكذاب من زعم أنه أصَمّ، والدلالة على أن المسموعات إذا كانت سمعَها، ومعنى القول: بصير، إثباتُه، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يُبصر، وإكذابُ من زعم أنه أعمى، والدليلُ على أن المبْصَرات إذا كانت أبْصَرَها، وقد شرحنا قوله في أنه شيء موجود قديم غير الأشياء قبل هذا الموضع.

وكان يزعم أن العقل إذا دلّ على أن الباريء عالم فواجبٌ أن نسمّيه عالماً وإنْ لم يُسَمِّ نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى، وكذلك في سائر الأسماء، وأنَّ أسماء الباريء لا يجوز أن تكون على التّلْقيب له.

٢ ـ وخالفه «البغداديون» فزعموا أنه لا يجوز أن نسمي اللّه ـ عزّ وجلّ ـ باسمٍ قد دلّ العقلُ على صحّة معناه إلا أن يُسَمّي نفسه بذلك.

وزعموا أن معنى عالم معنى عارف، ولكن نسمّيه عالماً لأنه سمّى نفسه به ولا نسمّيه عارفاً، وكذلك القول فَهِم وعاقلٌ معناه عالمٌ، ولا نسمّيه به، وكذلك معنى يغضَبُ معنى يغتاظ ولا يقال: يغتاظُ، وكذلك قديمٌ وعتيقٌ معناهما واحد.

٣ ـ وزعم «الصالحيّ» أنه جائز أن يسمّي اللّه ـ سبحانه ـ نفسه جاهلاً ميّتاً، ويسمّي نفسه إنساناً وحماراً واللغة على ما هي عليه اليوم، ويجوز أن يسمّى الباريء على طريق التلقيب بهذه الأسماء، وأبى الناس جميعاً هذا.

* * *

مُدْرِكاً، والرائي عنده قد يكون بمعنى عالم وبمعنى مدرك، وكذلك القول: بصيرٌ، قد يكون عنده بمعنى عالم كالقول: فلان بصيرٌ بصناعته، أي عالم بها، فيقول: الباريءُ لم يزل بصيراً، بمعنى لم يزل عالماً، ويقول: لم يزل بصيراً بمعنى يرى نفسه، وأنه بخلاف ما لا يجوز أن يبصر، ونُكذب مَنْ زعم أنه أعمى، وندل بهذا القول على أن المبْصَرَات إذا كانت أبْصَرَها، فيلزمه أن يقول: إن الباريءَ لم يزل مدركاً، على هذا المعنى.

وكان يقول: إن الباريءَ لم يزل قوياً قاهراً عالماً مستولياً مالكاً، وكذلك القول بأنه مُتَعَال على معنى أنه منزَّه، كقوله: ﴿تَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النمل: ٦٣] وإنه لم يزل مالكاً سَيداً ربّاً، بمعنى أنه لم يزل قادراً، ولا يقول: إن الباريءَ رفيع شريف في الحقيقة؛ لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه، فيلزمه أن لا يقول: إنه عَالٍ في الحقيقة؛ لأن هذا مأخوذ من علوّ المكان.

وكان يزعم أن معنى عظيم وكبير وجليل أنه السيّد، ومعنى هذا أنه مالك مُقْتَدِر.

وكان يقول: إن الباريءَ جبَّار بمعنى أنه لا يلحقه قهرٌ، ولا يناله ذل، ولا يغلبه شيءٌ، فهذا عنده قريب من معنى عزيز، والوصف له بذلك من صفات النفس، ويقول في كريم ما قد شرحناه قبل هذا الموضع، ويقول: مجيدٌ بمعنى عزيز، ويقول: لم يزل الباريءُ غنيًّا بنفسه، فأما القول: كريم، فقد يكُون عنده من صفات النفس إذا كان بمعنى عزيز، ويكُون عنده من صفات الأفعال إذا كان بمعنى جَوَاد، والقول: حكيم، بمعنى عليم من صفات النفس عنده، والقول: حكيم، من طريق الاشتقاق، مَنْ فعلُه الحكمة من صفات الفعل، والقول: صَمَدٌ، بمعنى سيِّد من صفات الذات، والقول صمد بمعنى أنه مَصْمُود إليه لا من صفات الذات عنده، وقد يكُون عنده بمعنى أنه عينٌ لا ينقسم ولا يتجزأ، ويكُون معنى واحد أنه لا شَبَه له ولا مثل ـ وكذلك يقول «النجار» في معنى واحد ـ ويكُون بمعنى أنه لا شريك له في قدمه وإلهيّته، والقول: إلٰه، عنده معناه أنه لا تحِقُّ العبادة إلا له، وهو من صفات الذات عنده، ومعنى القول للّه أنه الإلٰه، فحذفت الهمزة الثانية فلزم إدغام إحدى اللامين في الأخرى، وواجب أن يقال: إنه اللّه.

وكان لا يقول: إن الباريءَ معنى؛ لأن المعنى هو معنى الكَلام، وكان يقول: إن الباريءَ لم يزل باقياً في الحقيقة بنفسه لا ببقاءٍ، ومعنى أنه باقٍ أنه كائن لا بحدوث، وأنه لا يوصف الباريءُ بأنه لم يزل دائماً لا يفنى، بل يوصف بأنه لا يزال دائماً، لأن هذا مما يوصَفُ به في المستقبل، ويوصف بأنه لم يزل دائماً لا إلى

أوّل له، كما يقال: لم يزل دائم الوجود، أي لا أوَّلَ لوجوده، ومعنى قائم وقيُّوم أي دائم، وهو من صفات الذات.

وكان ينكر قول من قال: إن معنى القديم أنه حيٌّ قادر، وإن معنى سميع أنه يعلم الأصوات والكَلام، ومعنى بصير أنه يعلم المبْصَرَات.

وكان يقول: لم يزل القديم أولاً، ولا يزال آخراً.

وكان يزعم أن الوصف هو الصفة، وأن التسمية هي الاسم، وهو قولنا: اللَّه عالمٌ قادرٌ، فإذا قيل له: تقول إن العلم صفة والقدرة صفة؟ قال: لم نُثبت علماً فنقولَ: صفةٌ أم لا، ولا ثبتنا علماً في الحقيقة فتقولَ: قديمٌ أو مُحْدَثٌ أو هو اللَّه أو غيره، فإذا قيل له: القديم صفة؟ قال: خطأ، لأن القديم هو الموصوف، ولكن الصفة قولنا: اللَّهُ، وقولنا: القديمُ.

وكان يقول: إن الوصف للَّه بأنه مريد محبّ ودود راضٍ ساخط غضبان مُوَالٍ مُعَادٍ حليم رحمان رحيم راحم خالق رازق بارئ مصور مُحْيي مُميت من صفات الفعل، وإن كل ما يحب إلى القديم فيه أو وُصف بضده أو بالقُدرة على ضده فهو من صفات الفعل.

وكان يزعم أن الوصف للَّه بأنه متكلم أنه فَعَل الكَلام.

وكان يزعم أن معنى الإرادة منه كمعنى الإرادة منّا وهي محبته للشيء، وكذلك الكَراهة هي البغض للشيء، وأن الرضا منه هو الرضا عنّا ولعملنا، ورضاه عنّا لهذا العمل معنًى واحدٌ، وهو أن نكُون قد فعلنا ما لم يرد منّا أكثر منه، وهو كما قال مراده منّا، وكان يقول: إن غضبه هو سخطه، وكان يفرّق بين الإرادة والشهْوَة، ولا يجوّز الشهوة على البارئ، وكان يزعم أن حِلْمَ اللَّه ـ سبحانه ـ هو إمْهَاله لعباده وفعل النعم التي يضادّ كونُها كونَ الانتقام، وهي صَرْفُ الانتقام عنهم، وأنه لو لم يفعل ذلك لم يوصف بالحلم، وكان لا يصف البارئ بالصبر والوَقار والزِّرَاية، وكان لا يزعم أن البارئ حنّانٌ، لأنه إنما أخذ من الحنين.

وكان يزعم أن البارئ مُحْبل، وأنه لا مُحبل للنساء في الحقيقة سواه؛ فيلزمه والد في الحقيقة، وأنه لا والِدَ سواه.

وكان يقول: إن البارئ لا يزال خالداً، وإن الوصف له بذلك من صفات الذات، ولا يقول: لم يزل خالداً، وكان مرّةً يقول: إن الأجسام إذا تقادَم وجودُها قيل لها قديمة في الحقيقة إلى غايةٍ وأول، ثم رجع عن ذلك.

إنما يوصف بالشدّة والجَلَدِ على التوسع، لأن الجَلد وشدة البَدَن ليسا من القدرة في شيء؛ لأن ذلك بمعنى الصَّلَابة، واللَّه ـ سبحانه ـ لا يجوز أن يوصف بالصلابة؛ فإن وجدنا ذلك من صفات اللَّه ـ سبحانه ـ فهو على المجاز.

وليس يجوز أن يوصف اللَّه ـ سبحانه ـ بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الأفعال، لأن الشديد من صفات الأفعال إنما هي الأفعال، وقول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥] مجازٌ معناه أنه أقدر منهم، ولو لم يكن ذلك مجازاً لكانت قوته شديدة في الحقيقة، وقوَّته في الحقيقة لا توصف بالشدَّة.

وكان يزعم أن البارئ مُشاهد للأشياء بمعنى أنه راءٍ لها وسامع لها، فقيل له مِنْ معنى الرؤية والسمع أنه مُشَاهد على التوسُّع؛ لأن المشاهد منَّا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا.

وكان يصف البارئ بأنه مُطَّلع على العباد وأعمالهم توسعاً، ومعنى ذلك عنده أنه عالم بهم وبأعمالهم.

وكان يزعم أن الوصف للَّه بأنه غنيٌّ، أنه لا يصل إليه المنافع والمضار، ولا يجوز عليه اللذات والسرور، ولا الآلامُ والغموم، ولا يحتاج إلى غيره.

وكان يزعم أن البارئ نورُ السموات والأرض توسّعاً، ومعنى ذلك أنه هَادِي أهل السموات والأرض، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء، وأنه لا يجوز أن نسميه نوراً على الحقيقة، إذ لم يكن من جنس الأنوار، لأنا لو سميناه بذلك، وليس هو من جنسها، لكانت التسمية له بذلك تلقيباً، إذ كان لا يستحقّ معنى الاسم ولا الاسم من جهة العقول واللغة، ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسمٌ ومُحْدثٌ، وبأنه إنسانٌ، وإن لم يكن مستحقاً لهذه الأسماء، ولا لمعانيها من جهة اللغة، فلمَّا لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب.

وكان «الحسين النجار» يزعم أنه نور السموات والأرض بمعنى أنه هادي أهل السموات والأرض.

وكان «الجُبَّائي» يزعم أن معنى وصف اللَّه نفسَه بأنه ﴿ٱلسَّلَـٰمُ﴾ [الحشر: ٢٣] أنه المسلم الذي السلامة إنما تُنال من قِبَلِه: وكذلك قوله بأن اللَّه هو الحق إنما أراد أن عبادة اللَّه هي الحق.

قال: وقد يجوز أيضاً أن يُعْنَى بقوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [النور: ٢٥] أن اللَّه هو الباقي المحيي المميت المعاقب، ﴿وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَـٰطِلُ﴾ [لقمان: ٣٠] أراد بذلك أنه يَبْطُلُ ويذهب ولا يملك لأحد ثواباً ولا عقاباً.

وزعم أن الوصف للّه بأنه مؤمن أنه آمَنَ العبادَ من أن يأخذ أحداً منهم بغير حقّ، وأن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء، وأن الهاء التي في المهيمن بدلٌ من الهمزة التي في الأمين، وكذلك معنى قوله: ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨] معنى أميناً عليه.

وكان يصف الباريء بأنه جواد، ولا يصفه بأنه سَخِيٌّ؛ لأن ذلك إنما أخذوه من قولهم «أرضٌ سخاويّةٌ» أي لَيِّنة.

وكان يقول: إن الوصف للّه ـ سبحانه ـ بأنه غالبٌ من صفات الذات، ومعناه أنه قاهر مقتدر، والوصف له بأنه طالبٌ عنده من صفات الفعل، ومعناه أنه يطلب من الظالم حقّ المظلوم، وكان يزعم أن الوصف للّه ـ سبحانه ـ بأنه راحم من صفات الفعل، وأن معناه أنه منعم ناظر محسن.

ويزعم أن الباريء لا يوصف بالإشفاق على عباده؛ لأن معناه الحَذَر، وذلك أنّ ترْكَ المريض للأغذية الردّية إشفاقاً منها إنما هو لحذره من المرض، ولا يجوز ذلك على اللّه.

وكان يزعم أن معنى الوصف للّه بأنه لطيف قد يكون بمعنى منعم، وقد يكون بمعنى أنه لطيف التدبير والصنع؛ لأن تدبيره لا يعرفه العباد للطفه.

وكان لا يصف الباريء بأنه رفيقٌ؛ لأن الرفق في الأمور هو الاحتيال لإصلاحها ولإتمامها والتسبّب إلى ذلك، وزعم أن اللّه يوصف بأنه ناظرٌ لعباده بمعنى أنه منعم عليهم، ولا يوصف بذلك عنده بمعنى الرؤية، لأن النظر في الحقيقة إلى الشيء ليس هو الرؤية، وإنما هي تَحْدِيق العين وتقليبها نحو المرئيّ، وكذلك الاستماع عنده للصوت غير السمع له، وغير إدراكه، وإنما هو الإصغاء إليه، إذا كان سمعَهُ وأدركه، ولا يجوز أن يوصف الباريء عنده بالاستماع، وكذلك النظر في الأمر ليقف الناظر على صحته أو بطلانه هو الفكر، ولا يجوز الفكر على اللّه ـ سبحانه ـ، ومعنى الوصف للّه بالغُفْرَان عنده أنه غَفُور، وأنه يستر على عباده ويحطّ عنهم عقاب ذنوبهم ولا يَفْضَحُهم، والمِغْفَر[1] إنما سُمِّي مِغْفراً لأنه يستر رأس الإنسان ووَجْهَه في الحرب.

وزعم أن الوصف للّه بأنه شَكُور على جهة المجاز، لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشاكر، فلما كان مُجَازِياً للمطيعين على طاعاتهم

(١) المغفر: زرد ينسج من الدروع على قدر الرأس يلبس تحت القلنسوة وقيل: هو رفرف البيضة. وقيل: هو حلق يتقنع به المتسلح. وقال ابن الشميل: المغفر حلق يجعلها الرجل أسفل البيضة تسبغ على العنق فتقيه.

جعل مُجَازاته إياهم على طاعاتهم شكراً على التوسّع، إذْ كان الشكر في الحقيقة هو الاعترافُ بنعمة المنعم، وليس الحمد عنده هو الشكر، لأن الحمد ضدّ الذم، والشكر ضد الكُفر، وزعم أن الباريَ يوصَفُ بأنه حميدٌ، ومعنى ذلك أنه محمود على نِعَمِه، وكان يزعم أن الباريَ إذا فَعَلَ الصلاحَ لم يُقَلْ له صالحٌ، وإنما الصالح مَن صلح بالصلاح، وكذلك قول غيره.

وكان لا يسمّي اللّه بما فعل من الفضل فاضلاً، لأنه إنما يفضل بذلك غيره، وهو ـ عزّ وجلّ ـ مُسْتَغْن عن الأفضال أن يَفْضُلَ بها أو يشرف بها، وإنما يشرف ويفضل بالأفضال مَنْ تفضل اللّه بها عليه، وكذلك يقول غيره.

وكان يزعم أن اللّه خَيِّرٌ بما فعل من الخير، لأن مَنْ كثر منه الشر قيل له شِرِّيرٌ، وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة، وإنما هي شرٌّ في المجاز، وكذلك كان قوله في جهنم، وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرارٌ، وكان يقول: إن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة، لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه منفعة، والشر هو العبَث والفَسَاد، وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة، ولكنه عَدْل وحكمة.

وخَالَفَه «الإسكافي» وغيره في ذلك؛ فزعموا أن عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة وصلاح ورحمة، بمعنى أنه نَظَر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رَهِبُوا من ارتكاب الكفر.

وأما «أهل الإثبات» فيقولون: إن عذاب جهنم ضرر وبَلَاءٌ وشرٌّ في الحقيقة، وإن ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولانظر.

وزعم «عباد بن سليمان» أن اللّه ـ سبحانه ـ لم يفعل شرًا بوجه من الوجوه، ولم يقل: إن عذاب جهنم شرٌّ في الحقيقة ولا في المجاز، وكذلك قوله في الأمراض والأسقام، وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم: إذا قلتم إن الباريَ فَعَلَ فعلاً هو شرٌّ على وجه من الوجوه فما أنكرتُمْ من أن يكون شريراً؟

* * *

(٢٤٨)

هل يقال إن اللّه يضر أم لا يقال؟

واختلفوا: هل يقال إن اللّه يضر أم لا؟

١ ـ فقال «أهل الإثبات»: إن اللّه ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة في

دنياهم وفي الآخرة في إتيانهم، وإن كل ما فعله بهم فهو ضرر عليهم في الدين، لأنه إنما فعَلَه بهم ليكفروا، وهم في ذلك فريقان:

فقال بعضهم: إن للَّه نعماً على الكافرين في دنياهم كنحو المال وصحَّة البدن، وأشباه ذلك.

وأبى ذلك بعضهم، لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعَلَه بهم ليكفروا.

٢ ـ وقال «الْجُبّائي»: إن اللَّه لا يضر أحداً في باب الدين، ولكنه يضر أبْدَانَ الكفّار بالعذاب في جهنم وبالآلام التي يعاقبهم بها.

٣ ـ وأنكر ذلك أكثر المعتزلة، وقالوا: لا يجوز أن يضر اللَّه أحداً في الحقيقة، كما لا يجوز أن يَغُرَّ أحداً في الحقيقة.

* * *

(٢٤٩)

معنى القول: إن اللَّه خالق

واختلف الناس في معنى القول: إن اللَّه خالق.

١ ـ فقال قائلون: معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة، فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق، ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة مُحْدَثة، فكلُّ مَنْ وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسِبٌ، وهذا قول أهل الحقّ.

٢ ـ وقال قائلون: معنى الخالق أنه يفعل لا بآلةٍ ولا بجارحةٍ فمن فعل لا بآلة ولا بجارحة فهو خالق، وهذا قول «الإسكافي» وطوائف من المعتزلة.

٣ ـ وقال «محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي»: إن معنى الخالق أنه يفعل أفعاله مقدّرةً على مقدار ما دبرها عليه، وذلك هو معنى قولنا في اللَّه: إنه خالق، وكذلك القول في الإنسان: إنه خالق، إذا وقعت منه أفعال مقدرة، وأبى ذلك سائر المعتزلة.

٤ ـ وزعم «عبَّاد» أن معنى خالق معنى بارئ، ومعنى مخلوق معنى مُبْرَأ[١].

* * *

---

(١) مُبْرَأ: مقتضى اللسان العربي أن يقول: «مبرؤ» على زنة «مخلوق» لأن الفعل: برأ، ثلاثي.

(٢٥٠)

هل يقال للإنسان فاعل على الحقيقة

واختلفوا هل يقال: إن الإنسان فاعل على الحقيقة؟

١ ـ فقالت المعتزلة كلها إلا «الناشئ»: إن الإنسان فاعل، مُحْدِث، ومخترع، ومنشئ، على الحقيقة دون المجاز.

٢ ـ وقال «الناشئ»: الإنسان لا يفعل في الحقيقة، ولا يحدث في الحقيقة، وكان لا يقول: إن الباري يُحدث كسبَ الإنسان، فلزمه مُحدَث لا لمُحدِثٍ في الحقيقة، ومفعول لا لفاعِلٍ في الحقيقة.

٣ ـ وكثير من «أهل الإثبات» يقولون: إن الإنسان فاعل في الحقيقة بمعنى مكتسب، ويمنعون أنه مُحدثٌ.

٤ ـ وبلغني أن بعضهم أطلق في الإنسان أنه مُحدث في الحقيقة بمعنى مكتسب.

٥ ـ ورأيت منهم من إذا سألوه «هل الإنسان فاعل في الحقيقة؟» قال: هذا كلام على أمرين: إن أردتم أنه خالق في الحقيقة فهذا خطأ، وإن أردتم أنه مكتسب فهو مكتسب، فإذا قالوا له: فتقول «إنه فاعل» بمعنى مكتسب؟ قال: إن أردتم أنه مكتسب فنعم هو مكتسب، وكلما سألوه عن لفظه: يفعل، قَسَّمَ الأمر على وجهين على سبيل ما حكيناه، وهذا قول «الكوشاني».

٦ ـ وبلغني أن «يحيى بن أبي كامل» قال: لا أقول إن الباري يفعل إلا على المجاز، ولا أقول إن الإنسان يفعل إلا على المجاز، والحقيقة في الإنسان أنه مكتسب، وفي الباري أنه خالق.

٧ ـ وبلغني أن «بُرغوثاً» قيل له مرّة: أتزعم أن الباري فاعل؟ فقال: لا أقول ذلك؛ لأن «يَفْعَل» تَهجينٌ في الاستعمال، يقال للإنسان: بئس ما فعلت! فألزم أن لا يكون الباري خالقاً؛ لأن خالقاً تهجين في نصّ القرآن، قال اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: ١٧] فهجَّنهم بذلك، وماكان تهجيناً في نص القرآن فهو أغْلظُ مما كان تهجيناً في استعمال العامة.

٨ ـ وسمعت «أحمد بن سلمة الكوشاني» ـ وكان من أصحاب «الحسين النجّار» يقول: لا أزعم أن الباري يفعل الجور؛ لأن هذا القول يوهم أنه جائر، وهذا القول منه غلط عندي.

٩ ـ ومن «أهل الإثبات» من يقول: إن اللّه يفعل في الحقيقة، بمعنى يخلق، وإن

الإنسان لا يفعل في الحقيقة، وإنما يكتسب في التحقيق؛ لأنه لا يفعل إلا مَنْ يخلق؛ إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق، ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كَسْبِهِ لجاز أن يخلق كل كسبه، كما أن القديم لَمَّا خَلَقَ بعض فعله خلق كل فعله.

١٠ ـ واتفق «أهل الإثبات» على أن معنى مخلوق معنى مُحدَث، ومعنى محدَث معنى مخلوق، وهذا هو الحق عندي، وإليه أذهب، وبه أقول.

١١ ـ وقال «زهير الأثري» و«أبو مُعَاذ التومني»: معنى مخلوق أنه وقع عن إرادةٍ من اللّٰه وَقولٍ له كُنْ.

وقال كثير من المعتزلة بذلك، منهم «أبو الهذيل».

١٢ ـ وقد قال قائلون: معنى المخلوق أن له خلقاً، ولم يجعلوا الخلق قولاً على وجه من الوجوه، منهم «أبو موسى» و«بشر بن المعتمر».

* * *



قولهم في معنى مكتسب

واختلف الناس في معنى «مُكتَسِب».

١ ـ فقال قوم من المعتزلة: معناه أن الفاعل فَعَلَ بآلةٍ وبجارحةٍ وبقوةٍ مخترعة.

٢ ـ وقال «الجُبّائي»: معنى المكتسب هو الذي يكتسب نفعاً، أو ضرراً، أو خيراً، أو شرًّا، أو يكون اكتسابُه للمكتَسَب غيره كاكتسابه للأموال وما أشبه ذلك، واكتسابه للمال غيره، والمال هو الكسب له في الحقيقة، وإن لم يكن له فعلاً.

٣ ـ والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يَقَعَ الشيء بقدرة مُحْدَثة؛ فيكون كسباً لمن وقع بقدرته.

* * *



معنى الأول والآخر

واختلف الناس في معنى قول اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣].

١ ـ فزعم أكثر الناس أن الآخر معناه أن يكون بعد فَنَاء الدنيا، وأن اللّٰه بعد الخلق

فيدخل أهل الجنّة الجنّة ويدخل الكفار النار، وأن أهل الجنّة لا يزالون مُثَابِين، ولا يزال الكفار مُعاقَبين.

٢ ـ وزعم «الجَهْمُ بن صَفْوَان» أن معنى الآخر أنه لا يزال كائناً موجوداً، ولا شيء سِوَاه، ولا موجودَ غيره، وأن الجنة والنار تَفْنَيَان ويَبِيد مَنْ فيهما ويفنى.

٣ ـ وزعمت «البطيخية» أن أهل الجنّة في الجنّة يتنعّمون، وأن أهل النار في النار يتنعّمون بمنزلة دُودِ الخل يتلذّذ بالخل ودود العسل يتلذذ بالعسل.

٤ ـ وقال «أبو الهُذَيل» ـ وقد حكينا قوله قبل هذا الموضع ـ إن أهل الجنّة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكوناً دائماً، ويكونون سكوناً بسكونٍ باقٍ، متلذّذين بلذات باقية.

٥ ـ وزعم بعض المعتزلة أن معنى أن اللّه هو الآخر أنه الباقي.

٦ ـ وقال مَنْ مَالَ إلى أنه لا شيء إلا موجود: إن معنى الأول أنه لم يزل كائناً ولا شيء سواه، وإن الأشياء لو كانت تعلم أشياء غير كائنة لم يصحّ أن البارئ هو الأول؛ إذ كان لا يصح الوصف له بأنه موجود إلا وهو عالم بأشياء غير كائنة.

٧ ـ وقال من خالفهم: إن حقيقة الأول أنه لم يزل موجوداً، ولا شيء سواه موجود وإن كانت الأشياء يعلمها أشياء غير كائنة.

* * *



معنى القول: إن اللّه كامل

القول في البارئ أنه «كامل».

١ ـ كان «الجُبّائي» لا يزعم أن البارئ يُوصَف بأنه كامل؛ لأن الكامل هو من تمت خِصاله وأبعاضه، ولأن الكامل في بَدَنِهِ هو الذي قد تمّت أبعاضه، وكذلك الكامل في خصاله من تمّت خصاله منّا، نحو كمال الرجل في علمه وعَقْله ورأيه وقوله وفصاحته، فلما كان اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لا يُوصَف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان، ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصَفَ بالكمال في ذاته من جهة الأفعال، وكذلك لا يُوصَف بأنه وافر؛ لأن معنى ذلك كمعنى الكامل، وكذلك لا يقال تامٌّ؛ لأن تأويل التامّ والكامل واحد.

وقال: لا يجوز أن يوصف بالشجاعة؛ لأن الشجاعة هي الجرأة على المكارِهِ وعلى الأمور المخوفة.

وكان يزعم أن الوصف للّه ـ سبحانه ـ بأنه مختار معناه أنه مُرِيد؛ إذ لم يكن مُلْجَأً إلى ما أراده، ولا مُكْرَهاً، ولا مضطرًا إليه، والإرادة هي الاختيار، وكذلك القول في أن الإنسان مختار عنده، وأن الاختيار غير المختار، كما أن الإرادة غير المرَاد، وأن اختيار اللّه للأنبياء هو اختياره لإرسالهم، وهو إرادته لذلك.

وزعم أن معنى الاصطفاء من اللّه للأنبياء برسالته هو اختصاصُه إياهم بها، وليس معنى الاصطفاء معنى الاختيار، لأن كل ما يريده الإنسان من غير أن يُلْجَأ إليه فهو مختار له كما يكون مختاراً للأكل والشرب، ولا يكون مصطفياً لذلك.

وزعم أن الإرادة ليس هي الضمير، وأن الضمير محلّ الإرادة.

وزعم أن معنى أن اللّه يمتحن عباده ويختبرهم هو أنه يكلّفهم، وذلك توسّعٌ، وإنما معنى ذلك أنه يكلّفهم طاعته، فلذلك لم يجز أن يقال: «يجرّبهم» وكذلك معنى يبتلي أنه يكلفهم.

* * *



اختلافهم في الترك

فأما الترك فقد اختلف الناس في ذلك:

١ ـ فجوّز قوم على اللّه ـ سبحانه ـ الترك، وأنه إذا فعل شيئاً فقد تَرَكَ بفعل الشيء فعلَ ضدّه.

٢ ـ وقد قال «الحسين» بالترك، وأن البارئ لم يزل تاركاً.

٣ ـ وقال قائلون: لا يجوز على البارئ الترك، وليس للترك منه معنًى، كما لا يجوز عليه كفّ النفس ومنعها، وكما لَا يُوصَفُ بالامتناع والكفّ.





معنى أنه لم يزل خالقاً

القول إن البارئ لم يزل خالقاً.

١ ـ قال أكثر أهل الكلام: لا يجوز إطلاق ذلك.

٢ ـ وقال قائلون: قد يجوز أن يقال: لم يزل البارئ خالقاً على أن سيخلق.

٣ ـ وقال قائلون: لم يزل البارئ خالقاً على إثباته لم يزل خالقاً في الحقيقة، وهذا قول بعض «الرافضة».

* * *

(٢٥٦)

تفصيل مقالة ابن كُلَّاب
شرح قول: «عبد اللّه بن كُلَّاب»

١ ـ قال «عبد اللّه بن كُلّاب»: إن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل قديماً بأسمائه وصفاته، وإنه لم يزل عالماً قادراً حيًّا سميعاً بصيراً عزيزاً جليلاً كبيراً عظيماً جواداً متكبراً واحداً أحداً صَمَداً فرداً باقياً أولاً سَيداً مالكاً ربًّا رحماناً مريداً كارهاً مُحبًّا مُبغضاً راضياً ساخطاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً، بعلم وقدرةٍ وحياة وسمع وبصَر وعزّة وجلال وعظمة وكبرياء وكَرَم وجود وبقاء وإلهيَّة ورحمة وإرادة وكراهة وحبّ وبغض ورضًى وسُخط وولاية وعَدَاوة وكلام، وإن ذلك من صفات الذات، وإن صفات اللّه ـ سبحانه ـ هي أسماؤه، وإنه لا يجوز أن توصَفَ الصفات بصفةٍ، ولا تقوم بأَنفسها، وإنها قائمة باللّه.

وزعم أنه موجود لا بوجود، وأنه شيء لا بمعنًى له كان شيئاً، وأن صفاته لا هي هو ولا غيره، وكذلك القول في الصفات إنها لا تتغاير كما أنها ليست بغيره، وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها، وكذلك سائر الصفات.

٢ ـ وقال بعض أصحابه: الصفات لا يقال هي هو، ولا يقال غيره، وكذلك لا يقال: كل صفة هي الأخرى، ولا يقال غيرها، ومنعوا العبارة الأولى.

٣ ـ وقال قائلون: إن البارئ ـ سبحانه ـ ليس بغير صفاته، وصفاته متغايرة قول: «حارث».

* * *

(٢٥٧)

قول أصحاب ابن كلاب في القديم

واختلف أصحابُ عبد اللّه بن كُلّاب في القديم أنه قديم.

١ ـ فقال بعضهم: هو قديم بِقِدَم.

٢ ـ وقال بعضهم: هو قديم لا بِقدم، كما أنِ المحدث محدث لا بإحداث.

* * *

(٢٥٨)

هل الصفات أشياء أم لا؟

واختلفوا في الصفات، هل هي أشياء أم لا؟

١ ـ فأثبت بعضهم الصفات أشياء.

٢ ـ ومَنَعَ ذلك بعضهم، وقال: إذا قلت: شيء بصفاته، استغنيتُ عن ذلك.

٣ ـ وكذلك قال بعض أصحابه: إن الصفات قديمة.

٤ ـ ومنع بعضهم أن يقال: قديمةٌ أو حديثةٌ؛ لأنّا إذا قلنا قديم استغنينا عن ذلك.

٥ ـ وزعم أنه لم يزل راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً، وإن كان أكثر عمره كافراً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً، وإرادة اللّٰه ـ سبحانه ـ لكون الشيء هي الكراهة أن لا يكون.

٦ ـ وقال «سليمان بن جرير»: علم اللّٰه ـ سبحانه ـ لا هو اللّٰه ولا هو غيره، ووجهه هو هو، وعلمه شيءٌ، وقدرته شيءٌ، ولا أقول: صفاته أشياء.

٧ ـ وقال «ابن كُلَّاب» في الوجه والعين واليَدَين: إنها صفاتٌ للّٰه، لا هي اللّٰه ولا هي غيره، كما قال في العلم والقدرة، غير أنه ثبّت هذا خبراً.

* * *

(٢٥٩)

معنى القول: إن اللّٰه قادر

القول في أن اللّٰه ـ سبحانه ـ قادر؟

قد اختلف المتكلمون في ذلك اختلافاً كثيراً، فمما اختلفوا فيه القول: هل يوصف البارئ بأنه قادر على الأعراض؟

١ ـ فقال المسلمون كلهم أجمعون إلا «معمّراً»: إن اللّٰه قادر على الأعراض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز، وسائر الأعراض.

٢ ـ وقال «معمّر» بالتعجيز للّٰه، وأنه لا يوصف القديم بأنه قادر إلا على الجواهر، وأما الأعراض فلا يجوز أن يوصفَ بالقدرة عليها، وإنه ما خلق حياةً ولا موتاً ولا صحةً ولا سَقَماً ولا قوةً ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً، وإن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها، وإن من قَدَرَ على الحركة قدر أن يتحرّك، ومَنْ

قَدَرَ على السكون قدر أن يسكن، كما أن مَنْ قَدَر على الإرادة قدر أن يريد، وإن البارئ قد يريد ويكره، وذلك قائم به لا في مكان، وكذلك تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادته.

فيقال له: إذا قلت: إن البارئ قادر على التحريك والتسكين، فقل: قادر على أن يتحرّك ويسكن، فإن كان مَنْ قَدَرَ على تحريك غيره وتسكينه، لا يوصف بالقدرة أن يتحرّك، فكذلك من وُصف بالقدرة على حركة غيره، لا يوصف بالقدرة على أن يتحرّك.

٣ ـ وخالف «أهلُ الحقّ» أهلَ القَدَرِ و«معمَّراً» في ذلك، فقالوا: قد يوصف القديم بالقدرة على إنشاء الحركة ولا يوصف بالقدرة على التحرّك.

* * *



هل يقدر القديم على ما أقْدَرَ عليه؟

واختلف الناس أيضاً في القول: هل يقدر القديم على ما أقْدَرَ عليه عباده أو لا يجوز ذلك؟

١ ـ فقال «إبراهيم» و«أبو الهُذَيل» وسائر المعتزلة والقَدَرية إلا «الشحَّام»: لا يُوصَفُ البارئ بالقدرة على شيء يُقْدِرُ عليه عبادَه، ومحال أن يكون مقدورٌ واحدٌ لقادِرَيْنِ.

٢ ـ وقال «الشحَّام»: إن اللّه يَقْدر على ما أقدر عليه عبادَه، وإن حركةً واحدةً مقدورة تكون مقدورةً لقادرَيْنِ للّه وللإنسان، فإن فَعَلَها القديمُ كانت اضطراراً، وإن فَعَلها المحدَثُ كانت اكتساباً، وإن كل واحد منهما يوصَفُ بالقدرة على أن يفعل وحده، لا على أن القديم يوصف بالقدرة على أن تكون الحركة فعلا له وللإنسان، ولا يوصف الإنسان بالقدرة على أن تكون الحركة فعلاً له وللقديم، ولكن يوصف البارئ بأنه قادر أن يخلقها، ويُوصَفُ الإنسان بأنه قادر أن يكتسبها.

٣ ـ وقال «أهل الحقّ والإثبات»: لا مقدور إلا واللّهُ ـ سبحانه ـ عليه قادر، كما أنه لا معلوم إلا واللّه به عالم، وما بين أن يكون مقدورٌ لا يوصفُ اللّه ـ سبحانه ـ بالقدرة عليه وبين أن يكون معلوم لا يعلمه فُرْقَان.

* * *

(٢٦١)

هل يقدر اللَّه على جنس ما أقدر عليه عباده؟

واختلفت المعتزلة: هل يجوز أن يقدر اللَّه ـ سبحانه ـ على جنس ما أَقْدَرَ عليه عبادَه أو لا يوصف بالقدرة على ذلك؟.

١ ـ فقال «البغداديُّون» ومن المعتزلة: لا يصف البارئ بالقدرة على فعل عباده، ولا على شيء هو من جنس ما أقدرهم عليه، ولا يوصف بالقدرة على أن يخلق إيماناً لعباده يكونون به مؤمنين، وكفراً لهم يكونون به كافرين، وعصياناً لهم يكونون به عاصين، وكَسْباً يكونون به مكتسبين.

وجوَّزوا الوصف له بالقدرة على أن يخلق حركة يكونون بها متحركين، وإرادةً يكونون بها مريدين، وشهوةً يكونون بها مشتهين.

وزعموا أن الحركة التي يفعلها اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ مخالفة للحركة التي يفعلها الإنسان، وأن الإنسان لو أشبه فعلُه فعلَ اللَّه لكان مشبهاً للَّه ـ عزّ وجلّ ـ.

ولم يصف كثير منهم البارئ بالقدرة على أن يخلق معرفةً بنفسه يضطرّ عباده إليها.

٢ ـ وقال «محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي» وكثير من المعتزلة: إن البارئ ـ سبحانه ـ قادر على ما هو من جنس ما أقدر عليه عبادَه من الحركات والسكون وسائر ما أقدر عليه العبادَ، وإنه قادر على أن يضطرهم إلى ما هو من جنس ما أقدرهم عليه، وإلى المعرفة به ـ سبحانه ـ.

وكان لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق إيماناً يكونون به مؤمنين، وكفراً يكونون به كافرين، وعَدْلاً يكونون به عادلين، وكلاماً يكونون به متكلمين، لأن معنى متكلم أنه فَعل الكلامَ عنده، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه من العدل والجور عنده، وكذلك يُحِيل ذلك في كل شيء يوصَف به الإنسان، ومعنى ذلك أنه فاعل مما اشتق له الاسم منه.

٣ ـ وقال «أبو الهذَيل»: لا تُشْبِه أفعال الإنسان فعلَ البارئ على وجهٍ من الوجوه، وكان لا يصف الأعراض بأن تشتبه.

٤ ـ وقال «أهل الحق والإثبات»: إن البارئ قادر على أن يخلق إيماناً يكون عباده به مؤمنين، وكفراً يكونون به كافرين، وكسباً يكونون به مكتسبين، وطاعةً يكونون بها مطيعين، ومعصيةً يكونون بها عاصِينَ.

٥ ـ وأنكر أكثر أهل الإثبات أن يكون الباريء موصوفاً بالقدرة على أن يضطرَّ عباده إلى إيمان يكونون به مؤمنين، وكُفْرٍ يكونون به كافرين، وَعَدْلٍ يكونون به عادلين، وَجَوْرٍ يكونون به جائرين.

٦ ـ وقال «أبو الهذيل»: إن الباريء يضطرُّ عباده في الآخرة إلى صدقٍ يكونون به صادقين، وكلام يكونون به متكلمين؛ فيلزمه أن يُجَوِّز القدرة أن يضطرهم إلى كُفْرٍ يكونون به كافرين، وجَوْرٍ يكونون به جائرين، وإلا كان مناقضاً.

٧ ـ فأما أنا فأقول: إن كل ما وُصِفَ بالقدرة على أن يخلقه كسباً لعباده فهو قادر أن يضطرهم إليه، وجائز أن يضطرهم اللّه ـ سبحانه ـ إلى الجور.

٨ ـ و«المعتزلة» يصفون الباريء ـ سبحانه ـ بالقدرة على أن يُلجيء العباد إلى فعل ما أرادَهُ منهم.

٩ ـ وأنكر «محمد بن عيسى» ذلك وقال: لو ألجأهم لم يكونوا مؤمنين، وكذلك لو ألجأهم إلى العَدْل لم يكونوا عادلين، وكذلك لو ألجأهم إلى الكفر لم يكونوا كافرين؛ لأنهم أُمِرُوا أن يأتُوا بالإيمان طَوْعاً، وأن يتركوا الكفر طوْعاً، فإذا أَتَوْا به كُرهاً وتركوا الكفر كُرهاً لم يكونوا مؤمنين.

وكان يقول: إذا فعل اللّه ـ سبحانه ـ علماً كان غيره به عالماً، وكذلك كل علم يفعله فغيره به عالم، وكذلك القول في كل شيء يفعله فكان غيره موصوفاً به، وكذلك إذا فعل شهوةً فغيره بها مُشْتَهٍ، وكل شهوة يفعلها فغيره بها مُشْتَهٍ، وإذا فعل عَدْلاً فهو به عادل، وكل عدل يفعله فهو به عادل، ولا يوصف الباريء بأنه قادر أن يخلق جوراً لغيره، وعن غيره أن الباريء قادر على جور غيره، وإيمان غيره، وكُفر غيره، فقوله: «إن اللّه ـ سبحانه ـ قادر» كلامٌ صحيحٌ، وقوله: «عَلَى جَوْرِ غيره وإيمان غيره وقول غيره» خطأٌ.

وكذلك لا يجوز أن يقال: إن الباريء قادر على خلق كسب غيره، ولا يقال: إنه قادر أن يخلق كسب غيره، والقول في هذه المسألة «قادرٌ» صواب، والقول: «إنه يخلق كسب غيره» و«على كسب غيره» خطأٌ.

وكان يقول: إن الباريء قادر على الجور، ولا أقول: «قادر أن يجور» و«لم يزل قادراً على الفعل» ولا أقول: «لم يزل قادراً على أن يفعل» لأن القول: «قادرٌ أن يفعل» إخبار أنه قادر، وأنه يفعل، كالقول: عالم أنه يفعل.

وزعم أن العدل ما فعله اللّه ـ سبحانه ـ، والجور هو ما لم يفعله، وأنه لا

يوصف الباري ـ سبحانه ـ بأنه قادر على عَدْلٍ لم يفعله، واعتلَّ بأنه لو جاز أن يفعل الباري ما هو عَدْلٌ لجاز أن يفعل ما هو جَوْرٌ.

وكان يعارض من قال: إن القادر على الفعل قادر أن يفعل.

١٠ ـ وكان «معمّر» يقول: إن القادر على الحركة قادر أن يتحرّك، وكان يقول: لما قلتم إنه يقدر على الْحَبَلِ من لا يقال: إنه قادر أن يُحبل، كذلك قادر على الجور من لا يقال: إنه قادر أن يجور.

وكان يعارض «أبا الهذيل» فيقول له: إذا قَدَرَ القديم على الصدق فيجب أن يكون قادراً على أن يصدق، وهذا يوجب أن يكون قادراً على أن يصدق أهل الجنة.

١١ ـ وقال كل من ثَبَّتَ الباريء قادراً على الظلم والجور من المعتزلة: إن الباريء قادر أن يظلم ويجور.

١٢ ـ وقال «أهل الإثبات»: إن الباريء قادر على ظلم غيره وجوره وإيمانه وكسبه، ولا يوصف بالقدرة على أن يظلم ويجور، ولا بالقدرة على أن يكتسب، ولم يَصِفُوا ربّهم بالقدرة على ظلم لا يكتسبه العباد.

إلا طوائف منهم، فإنهم قالوا: إن اللّه قادر أن يضطر العباد إلى ظلم وجور، ولا جورَ في العالم ولا ظلم فيه إلا واللّه ـ سبحانه ـ فاعل لذلك.

١٣ ـ وقال «النظّام» وأصحابه و«علي الأسواري» و«الجاحظ» وغيرهم: لا يُوصَفُ اللّه ـ سبحانه ـ بالقدرة على الظلم والكذب، وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأَصْلَحَ، وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثالٍ له لا نهاية لها مما يقوم مقامه.

وأحالُوا أن يُوصَفَ الباريء بالقدرة على عذاب المؤمنين والأطفال وإلقائهم في جهنَّم.

١٤ ـ وقال «أبو الهذيل»: إن اللّه ـ سبحانه ـ يقدر على الظلم والجور والكذب، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب، فلم يفعل ذلك لحكمته ورحمته، ومحال أن يفعل شيئاً من ذلك.

١٥ ـ وقال «أبو موسى» وكثير من المعتزلة: إن اللّه ـ سبحانه ـ يقدر على الظلم والكذب، ولا يفعلهما، فإذا قيل: فلو فعلهما؟ قالوا: لا يفعلهما أصلاً، وهذا الكلام قبيح لا يحسن إطلاقه في رجل من صلحاء المسلمين، فكذلك لا يُطلق في اللّه ـ عزّ وجلّ ـ، وليس بجائز أن يقول قائل: لو زنى أبو بكر وكَفَرَ عليٌّ

كيف يكون القول فيهما؟ وقد علمنا أن اللَّه ـ سبحانه ـ لا يظلم بالدلائل؛ فلذلك نستقبح القول: لو فعل الظلم.

وكان «أبو موسى» إذا جُدِّدَ القولُ عليه قال: لو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكانت تدلّ دلائل على أنه يظلم، وكان يكون ربًّا إلٰهاً قادراً ظالماً.

قالوا: فأما الجهل فالقول فيه على وجهين! إن أراد السائل بالجهل الأفعال التي تسمى جهلاً؛ فالقول فيه كالقول في الظلم والكذب، وإن أراد جهل الذات بالأشياء، على معنى أنها تخفى عليه، فنحن لم نقل إنه قادر على أضداده.

١٦ ـ وكان «بشر بن المعتمر» إذا سُئل فقيل له: هل يقدر اللَّه ـ سبحانه ـ أن يعذّب الطفل؟ قال: نعم، ولو عذبه لكان كافراً بالغاً مستحقاً للعذاب.

١٧ ـ وكان «أبو الهذيل» إذا قيل له: فلو فعل اللَّه الظلم؟ قال: محالٌ أن يفعله.

١٨ ـ وكان «محمد بن شبيب» يقول: يقدر اللَّه أن يظلم ويجور ويكذب، ولكن الظلم والكذب لا يكون إلا ممن به آفة، فعلمت أنه لا يكون من اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ.

واعتلّ بأن اللَّه ـ سبحانه ـ لو خبّرنا أنه لا يدخل هذه الدار إلا حمارٌ، وكان الإنسان قادراً على دخولها لم تكن قدرته على ذلك قدرةً على أن يكون حماراً، فكذلك الجور لا يكون إلا من منقوصٍ، وليس قدرة البارئ على الجور قدرةً على أن يكون منقوصاً.

١٩ ـ وقال بعض المتكلمين: يقدر اللَّه أن يفعل الظلم وخلافه، والصدق وخلافه، وقال: فإن قال قائل: أفمعكم أمانٌ من أن يفعله؟ قلنا: نعم، هو ما أظهر من حكمته وأدلّته على نفي الظلم والجور والكذب؛ فإن قيل: أفيقدر مع الدليل أن يفعل الظلم والكذب؟ قال: نعم، يقدر مع الدليل أن يفعل مفرداً من الدليل لا بأن نتوهّم الدليل دليلاً والظلم واقعاً؛ لأنَّ في توهّمنا الدليل دليلاً علماً بأن الظلم لا يقع، وإذا قلت: «يفعل الظلمَ» توهّمت الظلم واقعاً، وعلمته كائناً، مع علمك أنه غير كائن، ومحال أن يجتمع العلم والتوهّم بوقوعه والعلم والتوهّم بأنه غير واقع، فلم يجز اجتماع هذين التوهّمين وهذين العلمين في قلب واحد.

قال: ونظير ذلك أن قائلاً لو قال: «يقدر من أخبر اللَّه أنه لا يؤمن على الإيمان؟» قيل له: يقدر مع وجود الخبر أن يفعل الإيمان، ولا بأن نتوهّم وقوع الإيمان ووجود الخبر، ولكن على أن نتوهّم وقوع الإيمان مفرداً من وجود الخبر، وإلى هذا القول كان يذهب «جعفر بن حرب».

وذهب إلى هذا القول «البَلْخِيُّ» وزعم أن الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها، ولكن الأشياء التي يستدلّ بها العقول كانت تكون غير هذه الأشياء الدالّة يَوْمَنَا هذا، وكانت تكون هي هي، ولكن على خلاف هيئاتها ونُظُمها واتِّسَاقها التي هي عليه اليوم.

٢٠ ـ وكان «الإسكافي» يقول: يقدر اللّه ـ سبحانه ـ على الظلم، ولا يقع؛ لأن الأجسام تدلّ بما فيها من العقول والنعم التي أنعم بها على خلقه أن اللّه لا يظلم، والعقول تدل بأنفسها على أن اللّه ـ سبحانه ـ ليس بظالم، وأنه ليس يجوز أن يجامع الظلم ما دلّ لنفسه على أن الظلم لا يقع منه.

فإذا قيل له: فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصَّة؟ قال: يقع والأجسام مُعَرَّاة من العقول التي دلَّت بأنفسها وبعينها على أنه لا يظلم.

٢١ ـ وكان «الفُوَطي» و«عبّاد» إذا قيل لهما: فلو فعل الظلم كيف كانت تكون القصّة؟ أحالا هذا القول، وقالا: إن أراد القائل بقوله: «لو»، الشكَّ فليس عندنا شكٌّ في أنه لا يظلم، وإن أراد القائل بقوله: «لو»، النفيّ فقد قال: إن اللّه لا يظلم ولا يجور.

* * *



قولهم في قدرة اللّه على ما علم أنه لا يكون

القول في أن اللّه قادر على ما علم أنه لا يكون.

١ ـ قال أكثر المنتحلين للتوحيد: إن اللّه قادر على ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون.

فإذا قيل لهم: فلو فعل ذلك؟ اختلفوا في الجواب، فقال أكثرهم: لو فعل ذلك لكان عالماً أنه يفعله، فلم يكن الخبر بأنه لا يفعله سابقاً، ولكن الخبر بأنه يفعله كان سابقاً.

٢ ـ وكان «علي الأسواري» يُحيل أن يقرن القول: إن اللّه يقدر على الشيء أن يفعله بالقول إنه عالم أنه لا يكون وإنه قد أخبر أنه لا يكون، وإذا أفردَ أحَدُ القولين من الآخر كان الكلام صحيحاً، وقيل: إن اللّه ـ سبحانه ـ قادر على ذلك الشيء أن يفعله.

٣ ـ وقال «سليمان بن جرير»: إن قال قائل: تقولون: إن اللّه قادر على فعل ما

علم أنه لا يفعله؟ قلنا: هذا كلامٌ له وجهان: إن كنتم تعنون ما جاء به الخبر أنه لا يفعله فلا يجوز القول يقدرُ عليه ولا لا يقدر عليه، لأن القول بذلك محال، وأما ما لم يجئ به خبر فإن كان مثل ما في العقول دفعه عن اللّٰه أن يوصف به وأن مَنْ وصفه به مُحِيل، فالجواب في ذلك مثل الجواب فيما جاء به الخبر من إحالة القولين، وأما ما لم يجئ به خبر وليس في العقول ما يدفعه فإن القول: إنه يقدر على ذلك، جائز، وإنما جاز ذلك لجهلنا بالمغيب منه، وأنه ليس في عقولنا ما يدفعه، وأنا قد رأينا مثله مخلوقاً، فإن قالوا: فيعلم البارئ أنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله؟ قيل: لهذا وجهان، إن كنتم تعنون أنه يعلم أنه لا يفعله وأنه يقدر على فعل ما علم أنه لا يفعله والعلم موجود بأنه لا يفعله فالسؤال في هذا محالٌ، وإن كنتم تعنون أنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على معنى أنه لو فعله كان هو المعلوم وأن القدرة عليه جائزة لو كان المعلوم أنه كائن فقد نقول: إنه قادر على فعل ما علم أنه لا يفعله على هذا المعنى.

٤ ـ وقال «عبّاد»: ما علم اللّٰه أنه لا يكون لا أقول: إنه قادر على أن يكون، ولكن أقول: قادر عليه، كما أقول: اللّٰه عالم به، ولا أقول: عالم بأن يكون؛ لأن إخباري بأن اللّٰه قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون إخبار أنه يقدر، وأنه يكون، وكذلك الجواب فيما أخبر اللّٰه أنه لا يكون عنده، وكان إذا قيل له: فلو فعل ما علم أنه لا يفعله؟ أحال قول هذا القائل.

٥ ـ وكان «محمد بن عبد الوهاب الجبَّائي» إذا قيل له: فلو فعل القديم ما علم أنه لا يكون وأخبر أنه لا يكون، كيف كان يكون العلم والخبر؟ أحال ذلك.

وكان يقول مع هذا: لو آمن مَنْ علم اللّٰهُ أنه لا يؤمن لأدخله اللّٰه الجنة.

وكان يزعم أنه إذا وُصل مقدورٌ بمقدورٍ صَحَّ الكلام، كقوله: لو آمن الإنسان لأدخله اللّٰه الجنة، وكان الإيمان خيراً له، وكقول اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨] فالردّ مقدور، فقال: لو كان الردُّ المقدور لكان منهم عَوْد مقدورٌ، ويزعم أنه إذا وُصل محالٌ بمحالٍ صحَّ الكلام، كقول القائل: لو كان الجسم متحركاً ساكناً في حالٍ لكان حيًّا ميتاً في حال، وما أشبه ذلك، ويزعم أنه إذا وُصل مقدور بما هو مستحيل استحال الكلام، وهذا كقول القائل: لو آمن مَنْ علم اللّٰهُ وأخبر أنه لا يؤمن كيف كان يكون العلم والخبر؟ وذلك أنه إن قال: كان يكون الخبر عن أنه يؤمن سابقاً بأن لا يكون، كان الخبر الذي كان بأنه لا يؤمن وبأن لا يكون لم يزل عالماً استحال الكلام؛ لأنه يستحيل أن لا يكون ما قد كان

بأن لا يكون كان، ويستحيل أن لا يكون الباريء عالماً بما لم يزل عالماً به بأن لا يكون لم يزل عالماً، وإن قال: كان يكون الخبر عن أنه لا يكون والعلم بأنه لا يكون ثابتاً صحيحاً، وإن كان الشيء الذي علم وأخبر أنه لا يكون استحال الكلام، وإن قال: كان الصدق ينقلب كذباً والعلم ينقلب جهلاً استحال الكلام، فلما كان على أيِّ وجهٍ أجيب عن ذلك استحال الكلام لم يكن الوجه في الجواب إلا نفس إحالة سؤال السائل.

* * *

(٢٦٣)

قولهم في قدرة الإنسان على ما علم اللَّهُ أنه لا يكون

واختلفوا في قدرة الإنسان على ما علم اللَّهُ أنه لا يكون.

١ ـ فأجازت «المعتزلة» ذلك.

٢ ـ وأنكره «أهل الإثبات».

* * *

(٢٦٤)

قولهم في جواز كون ما علم اللَّهُ أنه لا يكون

واختلفوا في جواز كون ما علم اللّه أنه لا يكون.

١ ـ فقال أكثر المعتزلة: ما علم اللّه أنه لا يكون لاستحالته أو للعَجْزِ عنه فلا يجوز كونه مع استحالته ولا مع العجز عنه.

٢ ـ ومن قال: «إنه يجوز أن يكون المعجوز عنه» بأن يرتفع العجز عنه وتحدث القوة عليه فيكون اللّه عالماً بأنه يكون يذهب بقوله: «يَجُوز» إلى أن اللّه قادرٌ على ذلك فقد صدق، وما علم اللّه أنه لا يكون لترك فاعله له، فمن قال: يجوز أن يكون بأن لا يتركه فاعله ويفعل أخذه بدلاً من تركه فيكون اللّه عالماً بأنه يفعله يريد بقوله: «يَجُوزُ» يقدر، فذلك صحيح.

٣ ـ وقال «الأسواري» مثلَ ما حكيناه من إنكاره أن يقال: إن اللّه قادر على أن يكون ما علم أنه لا يكون.

٤ ـ وقال «عبّاد بن سليمان»: قول من قال: يجوز أن يكون ما علم اللّه أنه لا يكون كقوله: يكون ما علم اللّه أنه لا يكون، وأحال القول: يجوز ما علم اللّه أنه لا يكون؛ لأن معنى «يجوز» معنى يكون عنده.

٥ ـ وقال «محمد بن عبد الوهاب الجُبَّائي»: ما علم اللّه ـ سبحانه ـ أنه لا يكون وأخبر بأنه لا يكون فلا يجوز أن يكون عند من صَدَّقَ بإخبار اللّه ـ عزّ وجلّ ـ، وما علم اللّه أنه لا يكون ولم يُخبر بأنه لا يكون فجائز عندنا أن يكون، وتجويزنا لذلك هو الشك في أن يكون أو لا يكون؛ لأن «يَجوزُ» عنده بمعنى الشك وبمعنى يحل.

٦ ـ وكل «المعتزلة» لا يجوز أن يكون الشيء في حال كون ضدّه على البدل، بأن لا يكون كان ضدَّه.

٧ ـ وينكر ذلك ممن قال ذلك من «أهل الإثبات» ويقول أكثرهم: إنه جائز أن يكون ما أخبر اللّه أنه لا يكون بأن لا يكون كان أخبر أنه لا يكون، فإن كان تجويزهم لهذا ليس بتجويز لأن يكون الشيء كائناً لا كائناً في حال واحدة فكذلك تجويز من جوَّز كون الشيء في حال كون ضدِّه من أهل الإثبات ليس بتجويز لاجتماع المتضادات.

* * *

٢٦٥

هل يقدر اللّه أن يُقْدر أحداً على فعل الأجسام؟

واختلف الناس: هل يقدِر اللّه ـ سبحانه ـ أن يُقدر أحداً على فعل الأجسام أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وهل يقدر اللّه أن يُقْدِر أحداً على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وهل يقدر اللّه أن يخلق قدرةً لأحد على شيء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟

١ ـ فقال «معمر»: لا يوصف اللّه ـ سبحانه ـ بالقدرة على أن يخلق قدرةً لأحد، وما خلق اللّه لأحدٍ قدرةً على موت ولا حياة، ولا يجوز ذلك عليه.

٢ ـ وقال «النظام» و«الأصم»: لا يوصف اللّه بالقدرة على أن يخلق قدرةَ غير القادر، وحياة غير الحيّ، وأحالا ذلك.

٣ ـ وقال «عامة أهل الإسلام»: إن اللّه ـ سبحانه ـ قد أقْدَرَ العباد وأحياهم، وإنه لا يَقْدِر أحدٌ إلا بأن يخلق اللّه له القدرة، ولا يكون حيًا إلا بأن يخلق اللّه له الحياة.

٤ ـ وقال قائلون من «المشبهة»: إن اللّه ـ سبحانه ـ قد أقْدَرَ العباد على فعل الأجسام، وإنه لا يفعل إِلا ما كان جسماً، وإن العباد يفعلون الأجسام الطويلة العريضة العميقة.

٥ ـ وقال قوم من «الغالية»: إن اللّه ـ سبحانه ـ قد أَقْدَرَ عليّ بن أبي طالب ـ رضوان اللّه عليه ـ على فعل الأجسام، وفوّض إليه الأمور والتدبيرات.

٦ ـ وقال قوم منهم: إن اللّه ـ سبحانه ـ قد أقدر نَبِيَّه ـ عليه السلامُ ـ على فعل الأجسام واختراع الأنام، وهذا كقول من قال من النصارى: إن اللّه خص عيسى بلطيفةٍ يخترع بها الأجرام وينشئ بها الأجسام، وهو كقول من قال من اليهود: إن اللّه ـ سبحانه ـ خلق مَلَكاً وأقدره على خلق الدنيا، فذلك الملك هو الذي خلق الدنيا وأبْدَعَها، وأرسل الرسل، وأنزل الكتب، وهو قول أصحاب «ابن ياسين» وهو مشتق من قول أصحاب الفَلَك الذين قالوا: إن اللّه خلق الفَلَكَ، وإن الفلك هو الذي خلق الأجسام وأبدع هذا العالم الذي يلحقه الكون والفساد، وإن ما أبدعه البارئ لا يلحقه كونٌ ولا فساد.

٧ ـ وقال بعض الضعفاء من العامة: إن النبيّين هم الذين فعلوا المعجزات والأعلام التي ظهرت عليهم.

٨ ـ وقال «عامة أهل الإسلام»: لا يجوز أن يُقدر اللّه ـ سبحانه ـ مخلوقاً على خلق الأجسام، ولا يوصف البارئ بالقدرة على أن يُقدر أحداً على ذلك، ولو جاز ذلك لم يكن في الأشياء دلالة على أن خالقها ليس بجسم.

٩ ـ وأما الحياة والموت وسائر الأعراض فقد أنكر الوصف للّه ـ سبحانه ـ بالقدرة على الإقدار عليها كثيرٌ من أهل النظر، حتى أنكروا أن يوصف اللّه ـ سبحانه ـ بالقدرة على أن يُقْدِرَ أحداً على لون أو طعم أو رائحة أو حرارة أو برودة، وكل عرض لا يجوز أن يفعله الإنسان فحكمه هذا الحكم عندهم، وهذا قول «أبي الهذيل» و«الجبائي».

١٠ ـ وقال قوم: يجوز أن يُقدر اللّه ـ سبحانه ـ عباده على فعل الألوان والطعوم والأراييح والإدراك، بل قد أقدرهم على ذلك، ولا يجوز أن يقدر أحداً على الحياة والموت، وهذا قول «بشر بن المعتمر».

١١ ـ وكان «أبو الحسين الصالحي» يقول في كل الأعراض من الحياة والموت وغَيرهما: إن اللّه قادر على أن يُقدر عباده على ذلك، وينكر الوصف للّه بالقدرة على أن يقدرهم على الجواهر.

١٢ ـ وقال «النظام»: لا يجوز أن يُقْدِرَ اللّه ـ سبحانه ـ أحداً إلا على الحركات؛ لأنه لا عَرَض إلا الحركات، وهي جنس واحد، ولا يجوز أن يُقْدِر على الجواهر، ولا على أن يخلق الإنسانُ في غيره حياة.

١٣ ـ وقال أكثر المعتزلة: إن اللّه قد أَقْدَرَ العباد أن يفعلوا في غير حيزهم.

١٤ ـ وقال بعض المتكلمين: إن العباد قد أعجزهم اللّٰه ـ سبحانه ـ عن اختراع الجواهر لأنفسهم، وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم.

١٥ ـ وقال بعضهم: لا يُوصَفُون بالقدرة على ذلك، ولا بالعجز عنه؛ لاستحالته.

١٦ ـ وقال «النجار»: إن الإنسان قادر على الكسب، عاجز عن الخلق، وإن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه.

١٧ ـ وأبى ذلك غيره، وقالوا: لا نقول: إن اللّٰه ـ سبحانه ـ أَعْجَزَنَا عن الخلق، ولا نقول: أقدرنا عليه؛ لاستحالة ذلك، وإن كنا قادرين على الكسب، كما أن الحركة التي يقدر البارئ عليها لا يوصف بالقدرة على أن يُحلها اللّٰهُ في نفسه ولا بالعجز.

* * *

٢٦٦

هل يقدر اللّٰه أن يقلب العرض جسماً، وعكسه؟

واختلفوا: هل يقدر اللّٰه ـ ـ سبحانه ـ ـ أن يقلب الأعراض أجساماً والأجسام أعراضاً؟

١ ـ فقال قائلون: الأشياء إنما كانت على ما هي عليه بأن خَلَقَها على ما هي عليه، وهو قادر على أن يقلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً.

وأكثر القائلين بهذا القول يقولون: الجسم إنما هو أخلاط كنحو الطعم واللون والرائحة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا وكذا.

٢ ـ وقال قائلون: الوصف للّٰه بالقدرة على هذا يستحيل؛ لأن القَلْبَ إنما هو إبطال أعراض من الشيء وخَلْق أعراض فيه، والأعراض فليست محتملة لأعراض تبطلُ منها وتوجد فيها غيرها فتنقلب، والأعراض لم تكن أعراضاً لأعراض خُلقت فيها فتكون الأجسام إذا حَلّتها تلك الأعراض انقلبت أعراضاً، واعتلوا بعلل غير هذه العلة.



٢٦٧

هل يقدر اللّٰه على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ؟

واختلفوا: هل يوصف البارئ بالقدرة على أن يرفع جميع اجتماع الأجسام حتى تكون أجزاء لا تتجزأ؟

١ ـ فأنكر ذلك «النظام» ومَنْ أنكر الجزء الذي لا يتجزأ.

* * *

(٢٦٨)

هل يجمع اللّه بين العلم والقدرة والموت؟

واختلفوا: هل يقدر اللّه ـ عزّ وجلّ ـ أن يجمع بين العلم والقدرة والموت وكذلك بين الإرادة والموت أم لا؟

١ ـ فقال أكثر أهل الكلام: يستحيل أن يجمع اللّه ـ سبحانه ـ بين القدرة والعلم والإرادة والموت، كما يستحيل أن يجمع بين الحياة والموت، وهذا قول «أبي الهذيل» و«معمر» و«هشام» و«بشر بن المعتمر» وسائر المعتزلة.

* * *

(٢٦٩)

هل يجوز أن يفرد اللّه الحياة من القدرة؟

واختلف هؤلاء: هل يجوز أن يفرد اللّه الحياة من القدرة أم لا؟

١ ـ فأجاز ذلك «أبو الهذيل». ٢ ـ وأنكره «عباد».

٣ ـ وقال «صالح» و«أبو الحسين المعروف بالصالحي»: إن اللّه ـ سبحانه ـ قادر على أن يجمع بين العلم والقدرة والموت، كما جمع بين الحياة والجهل والعجز والكراهة؛ لأنه إذا جامع عَرَض من الأعراض جاز أن يجامع ضدّه ضدّ ذلك العرض، وما ضادّ عرضاً من الأعراض ضادَّ ضدُّه ضدَّ ذلك العرض، فلو كان العلم يضادّ الموت لكانت الحياة تضادّ الجهل، ولو كانت القدرة والإرادة تضادان الموتَ لكانت الكراهة والعجز يضادّان الحياة، فلما جاز كونُ الجهل والعجز والكراهة مع الحياة جاز كون العلم والقدرة والإرادة مع الموت، وأحالوا أن يوصف البارئ بالقدرة على أن يجمع بين الحياة والموت، وجوّزوا القدرة على أن يفرد اللّه ـ سبحانه ـ الحياة من القدرة.

٤ ـ وثبت «أبو الحسين» و«أبو الهذيل» ومَنْ ذهب إلى قولهما قدرة اللّه ـ سبحانه ـ على خلق الإدراك مع العمى؛ فزعم «أبو الهذيل» أن الإدراك هو علم القلب، وزعم الصالحي أن الإدراك مع العمى يجوز أن يَحُلّا في موضع واحد؛ لأن العَمى لو ضادّ الإدراك لضاد البصرُ الذي هو ضدّ العمى.

وأنكر هذا سائر المعتزلة.

ووَصَفا ربهما بالقدرة على أن يجمع بين القطن والنار ولا يقع إحراق، وبين الحجر على ثقله والجوّ على رّقته ولا يفعل هبوطاً.

وأنكر ذلك قوم آخرون:

٥ ـ فأما «محمد بن عبد الوهاب الجبائي» فإنه لا يصف ربه بالقدرة على أن يخلق الإدراك مع العمى؛ لأن العمى عنده ضدّ الإدراك، ويصف ربه بالقدرة على أن يجمع بين النار والقطن، ولا يخلق إحراقاً، وأن يسكن الحجر في الجو فيكون ساكناً لا على عَمَد مِنْ تحته، وإذا جمع بين النار والقطن فَعَلَ ما ينفي الإحراق وسكن النار فلم تدخل بين أجزاء القطن فلم يوجد إحراق.

٦ ـ وكان «صالح» و«أبو الحسين» يَصِفَانِ اللّه ـ عزّ وجلّ ـ بالقدرة على أن يجمع بين البصر الصحيح والمرئي، ويرفع الآفات، ولا يخلق إدراكاً، وأن يكون الفيل بحضرة الإنسان والذرة بالبعد منه وهو مقابل لهما فيخلق فيه إدراكاً للذرة ولا يخلق إدراكاً للفيل.

ويُجَوِّزانِ أن يخلق اللّه ـ سبحانه ـ جوهراً لا أعراض فيه، ويرفع الأعراض من الجواهر فتكون لا متحركة ولا ساكنة، ولا مجتمعة ولا متفرقة، ولا حارة ولا باردة، ولا رَطْبة ولا يابسة، ولا ملونة ولا مطعمة، ولا قابلة لشيء من الأعراض.

٧ ـ وأحال ذلك عامة أهل النظر؛ لأنه محال عند كثير من أهل الصلاة أن يوجد الجوهر متعرياً من الأعراض، فأما الجمع بين البصر الصحيح والمرئي مع ارتفاع الآفات ولا يخلق إدراكاً فذلك فاسد أيضاً عند كثير من أهل النظر؛ لأن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ إذا لم يخلق عَرَضاً خلق ما يضادّه، وإلّا لَزِمَ تعري الجواهر من المتضادات ومن الأعراض وعقابها[1]، وذلك فاسد.





القول في وقوف الأرض لا على شيء

اختلف الناس في ذلك.

١ ـ فقال عامة أهل التوحيد: إن اللّه قادر على إيقاف الأرض لا على شيء، وقد أوقفها لا على شيء، وهذا قول «أبي الهذيل» وغيره.

(١) عقابها وردت هكذا في الأصول مهملة ولعل العبارة المقصودة هي: وتعاقبها أو نقائضها.

٢ ـ وقال قائلون: لا يوصف الباريء بالقدرة على إيقاف الأرض لا على شيء وأن يحرّكها لا في شيء، بل يخلق تحتها في كل وقت جسماً ثم يعدمه بعد وجوده، ثم يخلق مع عدمه جسماً آخر تقف الأرض عليه، ثم كذلك أبداً؛ لأن الجسم إذا وُجد لا حالَى لا بد عندهم من أن يكون متحركاً أو ساكناً ويستحيل أن يتحرك المتحرك إلا عن شيء أو يسكن الساكن إلا على شيء.

٣ ـ وقال قائلون: لا يُوصَفُ الباريء بالقدرة على إيقافها لا على شيء، غير أنه خلق تحت الأرض جسماً طبعهُ الصعود، وعمله في الصعود كعمل الأرض في الهبوط، فلما كافأ ذلك وقفت.

٤ ـ وقال بعضهم: لا، ولكنه خلق الأرض من جنسين: جنس ثقيل، وجنس خفيف، عل الاعتدال، فوقفت لذلك.

٥ ـ وذكر «ابن الراوندي» أن طوائف من المنتحلين للتوحيد قالوا: لا يتم التوحيد لموحِّد إلا بأن يصف الباريء ـ سبحانه ـ بالقدرة على الجمع بين الحياة والموت والحركة والسكون، وأن يجعل الجسم في مكانين في وقت واحد، وأن يجعل الواحد الذي لا ينقسم مائة ألف شيء من غير زيادة، وأن يجعل مائة ألف شيء شيئاً واحداً من غير أن ينقص من ذلك شيئاً ولا يبطله، وأنهم وصفوا الباريء ـ سبحانه ـ بالقدرة على أن يجعل الدنيا في بيضة، والدنيا على كبرها والبيضة على صغرها، وبالقدرة على أن يخلق مثله، وأن يخلق نفسه، وأن يجعل المحدثات قديمة، والقديم محدثاً.

وهذا قول لم نسمع به قط، ولا نرى أن أحداً يقوله، وإنما دَلَّسَه اللعين ليعتقده من لا معرفة له ولا علم عنده.

* * *

(٢٧١)

هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها؟

واختلفوا: هل يوصف الباريء بالقدرة على أن يخلق جواهر لا أعراض فيها أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: قد يوصف الباريء بالقدرة على أن يوجد جواهر لا أعراض فيها؛ فتوجد ولا تكون فيها أعراض.

٢ ـ وقال قائلون: يستحيل أن يوجد الباريء جواهر لا أعراض فيها أو يوصف بالقدرة على ذلك.

* * *

٢٧٢

هل يقدر على خلق لطيفة لمن علم أنه لا يؤمن لكي يؤمن؟

واختلفوا: هل يوصف البارئ بالقدرة على لطيفةٍ لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن؟

١ ـ فقال «أهل الإثبات» جميعاً و«بشر بن المعتمر» و«جعفر بن حرب»: إن اللّٰه ـ سبحانه ـ يقدر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن، غير أن «جعفر بن حرب» كان يقول: إنه إن فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لم يكن يستحقّ من الثواب على الإيمان ما يستحقه إذا لم يفعلها به، فعرّضه اللّٰه ـ سبحانه ـ بأن لم يفعل ذلك به للمنزلة السنيّة والأصلح لهم ما فعله اللّٰه ـ سبحانه ـ بهم، ولم يكن «بشر» يقول: إن اللّٰه ـ سبحانه ـ لو فعل اللطيفة لم يكن الذي فعل به يستحقّ من الثواب دون ما يستحقّ إذا لم يفعلها به، ثم رجع «جعفر بن حرب» عن القول باللطف بعد ذلك فيما حُكي عنه.

٢ ـ وقال «بشر»: إن ما يقدر اللّٰه عليه من اللطف لا غاية له، ولا نهاية، وعند اللّٰه من اللطف ما هو أصلح مما فعل ولم يفعله، ولو فعله بالخلق آمنوا طوعاً لا كرهاً، وقد فعل بهم لطفاً يقدرون به على ما كلّفهم.

٣ ـ وقالت «المعتزلة كلها، غير ابن المعتمر»: إنه لا لطف عند اللّٰه لو فعله بمن لا يؤمن لآمن، ولو كان عنده لطف لو فعله بالكفار لآمنوا ثم لم يفعل بهم ذلك لم يكن مريداً لمنفعتهم فلم يصفوا ربهم بالقدرة على ذلك ـ تعالى اللّٰه عما يقولون عُلوًّا كبيراً!

٤ ـ وقال أكثر هؤلاء في جواب مَنْ سألهم: «هل يوصف البارئ أنه قادر على أصلح مما فعله بعباده؟»: إن أردتم أن اللّٰه ـ سبحانه ـ يقدر على أمثال الذي هو أصلح مما فعله بعباده فاللّٰه يقدر من أمثاله على ما لا غاية له ولا نهاية، وإن أردتم يقدر على شيء أصلح من هذا قد ادَّخره عن عباده مع علمه بحاجتهم إليه في إدراك ما كلفهم فإنّ أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يُتوهَّم وراء الغاية، فيقدر عليه أو يعجز عنه لأن ما فعله بهم فهو غاية الصَّلَاح.

وهذا ـ زعموا ـ كقول من قال: يقدر اللّٰه ـ سبحانه ـ أن يخلق صغيراً أصغر من الجزء الذي لا يتجزأ.

وأجابوا أيضاً بجواب آخر: وهو أنه لا شيء فعله اللّٰه ـ سبحانه ـ بعبد اللّٰه

من الصلاح إلا وهو قادر على أصلح منه لزيد، ولا صَلَاحَ فَعَله بزيد إلا وهو يقدر على ما هو أصلح منه لمحمد. وكذلك كل واحد من عبيده أبداً.

وزعموا أنه لا يجوز في حكمة اللّه ـ سبحانه ـ أن يدَّخر عنهم شيئاً أصلح مما فعله بهم لهم، وأنّ أدنى فِعْله بهم ليس في مقدوره ما هو أصلح لهم منه، وليس شيءٌ فعَله بهم من الصلاح إلا وهو قادر على مثله أو أمثاله، لا غاية لذلك ولا جميع له، وأنه قادر على دون ما فعله بهم من الصلاح وعلى ضدّه من الفساد.

٥ ـ وقال بعض من لا يصف اللّه بالقدرة على لطيفةٍ لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن من الكفار لآمن: قد يوصف القديم بالقدرة على أن يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم؛ لأنه لو أبقاه أكثر ما يبقى لازداد إلى طاعاته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه، فأما ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصْلَحَ مما فعله بهم، وهذا قول «الجُبَّائي».

وليس يُجيز ذلك مَن وصفنا قوله آنفاً من أصحاب الأصلح أن يكون قادراً على منزلةٍ يكون عبدُه أعظمَ ثواباً إذا فعلها به ثم لا يفعلها به.

٦ ـ وقال «عبّاد»: ما وُصف البارئ بأنه قادر عليه عالم بفعله وهو لا يفعله فهو جَورٌ.

٧ ـ وقال «إبراهيم النظّام»: إن ما يقدر اللّه عليه من اللطف لا غاية له ولا كلّ، وإن ما فعل من اللطف لا شيء أصلح منه، إلا أن له عند اللّه ـ سبحانه ـ أمثالاً ولكل مثل مثل، ولا يقال: يقدر على أصلح مما فعل أن يفعل، ولا يقال: يقدر على دون ما فعل أن يفعل؛ لأن فِعل ما دون نقصٌ، ولا يجوز على اللّه ـ عزّ وجلّ ـ فعل النقص، ولا يقال: يقدر على ما هو أصلح؛ لأن اللّه ـ سبحانه ـ لو قدر على ذلك ولم يفعل كان ذلك بُخْلاً.

٨ ـ وقال آخرون: إن ما يقدر اللّه ـ سبحانه ـ عليه من اللطف له غاية وكلّ وجميعٌ، وما فعله اللّه ـ سبحانه ـ لا شيء أصلح منه، واللّه يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله.

وزعموا أن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فسادٌ، وأن اللّه ـ سبحانه ـ لو فعل ما هو دون ومنع ما هو أصلح لكانا جميعاً فساداً.

وقالوا: لا يقال: يقدر اللّه ـ سبحانه ـ على فعل ما هو أصلح مما فعل، لأنه لو قدَر على ذلك كان فِعلُ ما هو أصلح أولى، واللّه ـ سبحانه ـ لا يدَعُ فِعْلَ ما هو

أصلح لأنه أولى به، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم، وإنما خلقهم لأن خَلْقَهُ لهم حكمة، وإنما أراد منفعتهم، وليس ببخيلٍ ـ تبارك وتعالى ـ، فمن ثَمّ لم يجز أن يَدَعَ ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله، لأنه غير عاجز، ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز وهذا قول «أبي الهذَيل».

٩ ـ وقال «أهل الإثبات»: ما يقدر اللّه ـ سبحانه ـ عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية، ولا لطف يقدر عليه إلا وقد يقدر على ما هو أصلح منه وعلى ما هو دونه، وليس كل من كلّفه لَطَفَ له، وإنما لطَفَ للمؤمنين، ومن لطف له كان مؤمناً في حال لطف اللّه ـ سبحانه ـ له؛ لأن اللّه لا ينفع أحداً إلا انتفع.

وزعموا أن اللّه ـ سبحانه ـ قد كلف قوماً لم يلطف لهم.

وزعموا أن القدرة على الطاعة لطفٌ، وأن الطاعة نفسها لطفٌ، وأن القرآن والأدِلّة كلها لطفٌ وخيرٌ للمؤمنين، وهي عَمًى وشرٌ وبلاءٌ وخِزْيٌ على الكافرين.

واعتلّوا بقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ [فصلت: ٤٤] وبقوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ [الزخرف: ٣٣] وبقوله: ﴿فَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَكُنتُم مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [البقرة: ٦٤] وبقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣] وما أشبه ذلك من آي القرآن.

١٠ ـ وقال آخرون: ما يقدر اللّه ـ تعالى ـ عليه من الصلاح له كلٌ وغايةٌ، ولا شيء أصلح مما فعل، ويقدر على ما هو دونه، ولا يقال: يقدر على ما هو أصلح مما فعل ولا مثله؛ لأنه لو قدر على مثله ـ زعموا ـ لم يكن ما فَعَلَ أصْلَحَ الأمور، وقالوا: لو قدر على ما هو أصلح مما فعل فلم يفعل كان قد بخل، وقالوا: لا يجوز أن يأمر العباد بغير ما أمرهم به.

١١ ـ وقال آخرون: ما يقدر عليه من الاستصلاح له كلٌ وجميعٌ، ولا استصلاح إلا ما فعل أو يفعل، ولا يقال: يقدر على أصلح مما فعل، ولا على مثله، ولا على صلاح دون ما فعلَ؛ لأن اللّه ـ عزّ وجلّ ـ لا يَدَعُ صلاحاً إلا فعله، لأنه ليس ببخيل فيمنعَ نعمةً ويدخرَ فضيلةً، وإنه لا يموت العبد إلا ولم يبق له صلاح إلا فعله به.

* * *

(٢٧٣)

قولهم في أن الباريء لم يزل محسناً؟

القول في أن الباريء لم يزل محسناً؟

١ ـ قال قائلون: لم يزل الباريء محسناً كيف يفعل؛ بمعنى أنه لم يزل عالماً كيف يفعل، لا على معنى أنه لم يزل محسناً بالإحسان، ولا على إثبات الإحسان لم يزل.

٢ ـ وقال قائلون: لم يزل اللّه محسناً، على الحقيقة.

٣ ـ وقال قائلون: الإحسان فعلٌ، ولا يجوز أن يقال: لم يزل الباريء محسناً إلا بمعنى أنه لم يزل محسناً إلى الخلق منذ خَلَقهم، فيكون لإحسانه أوّلٌ وغايةٌ.

٤ ـ وقال قائلون: لم يزل الباريء محسناً على أن سيُحسن.

* * *

(٢٧٤)

هل يقال: لم يزل اللّه غير محسن؟

واختلفوا: هل يقال لم يزل الباريء غير محسن؟

١ ـ فقال قائلون: لا يجوز إطلاق ذلك، وإن كان الإحسان فعلاً.

٢ ـ وقال قائلون: لم يزل الباريء غير محسن.

* * *

(٢٧٥)

هل يقال: لم يزل عادلاً؟

واختلفوا: هل يقال لم يزل الباريء عادلاً بنفي الجور عنه؟

١ ـ فقال قائلون: لم يزل الباريء عادلاً، على إثباته عادلاً، وإنه لم يزل كذلك في الحقيقة.

٢ ـ وقال قائلون: لا يقال: لم يزل الباريء عادلاً؛ لأن العدل فعلٌ.

* * *

(٢٧٦)

هل يقال: لم يزل غير عادل؟

واختلفوا: هل يقال: لم يزل البارئ غير عادل أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: لا يقال ذلك.

٢ ـ وقال قائلون: لم يزل غير عادل ولا جائر.

* * *

(٢٧٧)

هل يقال: لم يزل حليماً؟

واختلفوا: هل يقال: لم يزل البارئ حليماً أم لا يقال ذلك؟

١ ـ فقال قائلون: لم يزل البارئ حليماً، بنفي السَّفَهِ عنه.

٢ ـ وقال قائلون: لم يزل حليماً، على إثباته لم يزل كذلك، لا على معنى نفي السَّفَهِ.

٣ ـ وقال قائلون: لا يقال: لم يزل حليماً؛ لأن الحلم فعلٌ.

* * *

(٢٧٨)

هل يقال: لم يزل غير حليم؟

واختلف الذين قالوا: «الحلْمُ فعلٌ» هل يقال: لم يزل البارئ غير حليم أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: لم يزل البارئ غير حليم ولا سفيه.

٢ ـ وقال قائلون منهم: لا يقال ذلك.

٣ ـ وقال قائلون: لم يزل البارئ خالقاً عادلاً حليماً محسناً، على معنى أنه لم يزل قادراً على ذلك.

* * *

(٢٧٩)

قولهم في أنه لم يزل صادقاً

القول في أن اللّه لم يزل صادقاً:

١ ـ قالت المعتزلة وكثير من أهل الكلام: الوصف للّه بالصدق من صفات الفعل،

وإنه لا يجوز أن يقال: إن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل صادقاً.

٢ ـ وحكي عن «جعفر بن محمد بن علي» ـ رضوان اللّه عليهم ـ أنه كان يزعم أن اللّه لم يزل صادقاً، بنفي الكذب.

٣ ـ وكان «النجار» يقول: لم يزل البارئ صادقاً، على معنى: لم يزل قادراً على الصدق.

٤ ـ وقال قائلون: لم يزل اللّه ـ سبحانه ـ صادقاً في الحقيقة، على إثبات الصدق صفةً له.

٥ ـ وقال قائلون: لم يزل اللّه متكلماً، ولا يسمى كلامه خبراً إلا لعلّةٍ، والصدق من الأخبار؛ فلذلك لا أقول: لم يزل صادقاً.

* * *

٢٨٠

هل يقال: لم يزل غير صادق؟

واختلف الذين قالوا: «الصدق فعلٌ»؛ هل يقال: «لم يزل البارئ غير صادق»؟

١ ـ فقال قائلون منهم: لا يقال ذلك.

٢ ـ وقال قائلون منهم: لم يزل غير صادق ولا كاذب.

* * *

٢٨١

هل يقال: لم يزل رحيماً؟

واختلفوا في رحيم:

١ ـ فقال قائلون: لم يزل اللّه رحيماً.

٢ ـ وقال قائلون: الرحمة فعلٌ، ولا يقال: لم يزل رحيماً.

* * *

٢٨٢

هل يقال: لم يزل غير رحيم؟

واختلف الذين زعموا أن «الرحمة فعلٌ»: هل يقال: «لم يزل البارئ غير رحيم؟».

١ ـ فأجاز ذلك بعضهم.

* * *

٢٨٣

قولهم في مالك

القول في مالك:

١ ـ قال قوم: هو من صفات الذات، لم يزل مالكاً.

٢ ـ واختلف الذين قالوا ذلك؛ فقال بعضهم: معنى مالك معنى قادر.

* * *

٢٨٤

قولهم في الولاية والعداوة

القول في الولاية والعَدَاوَة والرضى والسخط:

١ ـ قالت «المعتزلة»: إن ولاية اللّه وعداوته ورضاه وسخطه من صفات فعله.

٢ ـ وقال «سليمان بن جرير» و«عبد اللّه بن كُلّاب»: من صفات الذات.

* * *

٢٨٥

قولهم في القرآن؟

القول في القرآن:

١ ـ قالت «المعتزلة» و«الخوارج» وأكثر «الزيدية» و«المرجئة» وكثير من «الرافضة»: إن القرآن كلام اللّه ـ سبحانه ـ، وإنه مخلوق للّه، لم يكن ثم كانَ.

٢ ـ وقال «هشام بن الحكم» ومَنْ ذهب مذهبه: إن القرآن صفة للّه، لا يجوز أن يقال: إنه مخلوق، ولا إنه خالق، هكذا الحكاية عنه.

٣ ـ وزاد «البلخي» في الحكاية أنه قال: لا يقال غير مخلوق أيضاً، كما لا يقال: مخلوقٌ؛ لأن الصفات لا توصف.

وحكى «زُرْقَان» عنه أن القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع فقد خلق اللّه ـ سبحانه ـ الصَّوْت المُقَطَّعَ، وهو رسم القرآن، وأما القرآن ففعل اللّه مثل العلم والحركة منه، لا هو هو، ولا هو غيره.

٤ ـ وقال «محمد بن شجاع الثلجي» ومَنْ وافقه من الواقفة: إن القرآن كلام اللّه،

وإنه مُحْدَث كان بعدَ أنْ لم يكن، وباللّه كان، وهو الذي أحدثه، وامتنعوا من إطلاق القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق.

٥ ـ وقال «زهير الأثري»: إن القرآن كلام اللّه مُحْدَث غير مخلوق، وإنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد.

٦ ـ وبلغني عن بعض المتفقِّهة أنه كان يقول: إن اللّه لم يزل متكلماً، بمعنى أنه لم يزل قادراً على الكلام، ويقول: إن كلام اللّه محدَث غير مخلوق، وهذا قول «داود الأصبهاني».

٧ ـ وقال «أبو معاذ التومني»: القرآن كلام اللّه، وهو حدثٌ، وليس بمُحْدَث، وفعلٌ وليس بمفعول، وامتنع أن يزعم أنه خلقٌ، ويقول: ليس بخلق ولا مخلوق، وإنه قائم باللّه، ومحال أن يتكلم اللّه ـ سبحانه ـ بكلام قائم بغيره، كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره.

وكذلك يقول في إرادة اللّه ومحبته وبغضه: إن ذلك أجمع قائم باللّه.

وكان يقول: إن بعض القرآن أمرٌ؛ وهو الإرادة من اللّه ـ سبحانه ـ للإيمان؛ لأن معنى أن اللّه أراد الإيمان هو أنه أمَرَ به.

٨ ـ وحكى «زُرْقَان» عن «معمر» أنه قال: إن اللّه ـ سبحانه ـ خلق الجوهر، والأعراضُ التي هي فيه هي فعل الجوهر، وإنما هي فعل الطبيعة؛ فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه، فهو لا خالق ولا مخلوق، وهو مُحْدَث للشيء الذي هو حالٌ فيه بطبعه.

٩ ـ وحكي عن «ثمامة بن أشرس النميري» أنه قال: يجوز أن يكون من الطبيعة، ويجوز أن يكون اللّه ـ سبحانه ـ يبتدئه، فإن كان اللّه ـ سبحانه ـ ابتدأه فهو مخلوق، وإن كان فعل الطبيعة فهو لا خالق ولا مخلوق.

وهذا قول «عبد اللّه بن كلاب»:

١٠ ـ قال «عبد اللّه بن كلاب»: إن اللّه ـ سبحانه ـ لم يزل متكلماً، وإن كلام اللّه ـ سبحانه ـ صفةٌ له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته، وإن الكلام ليس بحروف، ولا صوت، ولا ينقسم، ولا يتجزأ، ولا يتبعض، ولا يتغاير، وإنه معنى واحدٌ باللّه ـ عزّ وجلّ ـ، وإن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن، وإنه خطأ أن يقال: كلام اللّه هو هو أو بعضه أو غيره، وإن العبارات عن كلام اللّه ـ سبحانه ـ تختلف وتتغاير، وكلام اللّه ـ سبحانه ـ ليس

بمختلف ولا متغاير، كما أن ذِكْرنا للَّه ـ عزّ وجلّ ـ يختلف ويتغاير والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنما سُمِّيَ كلام اللَّه ـ سبحانه ـ عربياً لأن الرسم الذي هو العبارة عنه وهو قراءته عربيٌّ فسمي عربيًّا لعلةٍ، وكذلك سُمّي عبرانيًّا لعلةٍ، وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني، وكذلك سمي أمراً لعلةٍ، وسمي نهياً لعلة، وخبراً لعلة، ولم يزل اللَّه متكلماً قبل أن يسمي كلامه أمراً، وقبل وجود العلة التي لها سمى كلامه أمراً، وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخَبرَاً، وأنكر أن يكون البارئ لم يزل مخبراً ولم يزل ناهياً، وقال: إن اللَّه لا يخلق شيئاً إلا قال له: كُنْ، ويستحيل أن يكون قوله: كُنْ، مخلوقاً.

وزعم «عبد اللَّه بن كلاب» أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ، وأن موسى ـ عليه السلام ـ سمع اللَّه متكلماً بكلامه، وأن معنى قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] معناه حتى يفهم كلام اللَّه، ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه: حتى يسمع التالين يَتْلُونَهُ.

١١ ـ وقال بعض من أنكر خَلْقَ القرآن: إن القرآن قد يسمع ويكتب، وإنه متغاير غير مخلوق، وكذلك العلم غير القدرة، والقدرة غير العلم، وإن اللَّه ـ سبحانه ـ لا يجوز أن يكون غير صفاته، وصفاته متغايرة، وهو غير متغاير.

وقد حكي عن صاحب هذه المقالة أنه قال: بعض القرآن مخلوق، وبعضه غير مخلوق، فما كان منه مخلوقاً فمثل صفات المخلوقين وغير ذلك من أسمائهم والإخبار عن أفاعيلهم.

وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث، وأن اللَّه ـ سبحانه ـ لم يزل به متكلماً، وأنه مع ذلك حروفٌ وأصواتٌ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل اللَّه ـ سبحانه ـ متكلماً بها.

١٢ ـ وحكي عن «ابن الماجشون» أن نصف القرآن مخلوق، ونصفه غير مخلوق.

١٣ ـ وحكى بعض من يُخبر عن المقالات أن قائلاً من أصحاب الحديث قال: ما كان علماً من علم اللَّه ـ سبحانه ـ في القرآن، فلا نقول: مخلوق، ولا نقول: غير اللَّه، وما كان فيه من أمر ونهي فهو مخلوق، وحكاه هذا الحاكي عن «سليمان بن جرير» وهو غلط عندي.

١٤ ـ وحكى «محمد بن شجاع» أن فرقة قالت: إن القرآن هو الخالق، وأن فرقة قالت: هو بعضه، وحكى «زرقان» أن القائل بهذا «وكيع بن الجرَّاح» وأن فرقة قالت: إن اللَّه بعض القرآن، وذهب إلى أنه مسمًّى فيه، فلمَّا كان اسم اللَّه ـ

سبحانه ـ في القرآن، والاسم هو المسمى كان اللَّه في القرآن، وأن فرقة قالت: هو أزليٌّ قائم باللَّه ـ سبحانه ـ لم يسبقه.

وكل القائلين: إن القرآن ليس بمخلوق، كنحو «عبد اللَّه بن كلاب» ومن قال: إنه محدث، كنحو «زهير» ومن قال: إنه حدثٌ، كنحو «أبي معاذ التومني» يقولون: إن القرآن ليس بجسم ولا عرض.

* * *

(٢٨٦)

اختلافهم في كلام اللَّه: هل يُسْمع؟

واختلفوا في كلام اللَّه ـ سبحانه ـ: هل يُسمع أم لا يُسمع؟

١ ـ فقال قائلون: ليس يُسمع كلام اللَّه إلا بمعنى أنّا نفهمه، وإنما نسمعه مَتْلُوًّا، أي نسمع تلاوته، وإن موسى ـ عليه السلام ـ سمعه من اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ.

٢ ـ وقال قائلون: لَسْنَا نسمع كلام اللَّه بأسماعنا، ولا نسمع أيضاً كلام البشر بأسماعنا، وإنما نسمع في الحقيقة الشيء المتكلم متكلماً؛ فموسى سمع اللَّه ـ سبحانه ـ متكلماً، ولا سمع كلاماً في الحقيقة، وإنه يستحيل أن يُسمع ما ليس بقائم بنفسه.

٣ ـ وقال قائلون: المسموع هو الكلام أو الصوت، وكلام البشر يُسمع في الحقيقة، وكذلك كلام اللَّه نسمعه في الحقيقة إذا كان متلوًّا، وإنه هذه الحروف التي نسمعها، ولا نسمع الكلام إذا كان محفوظاً أو مكتوباً.

٤ ـ وقال قائلون: لا مسموع إلا الصوت، وإن كلام اللَّه ـ سبحانه ـ يُسمع لأنه صوت، وكلام البشر لا يُسمع لأنه ليس بصوت إلا على معنى أن دلائله التي هي أصوات مقطعة تسمَع، وهذا قول «النظام».

* * *

(٢٨٧)

ما القرآن؟ وكيف يوجد؟

واختلف القائلون: «إن القرآن مخلوق»، في القرآن ما هو؟ وكيف يوجد في الأماكن.

١ ـ فقال قائلون: هو جسم من الأجسام، ومحال أن يكون عَرَضاً، لأنهم ينكرون

أن يكون اللَّه ـ سبحانه ـ أو أحَدُ عباده يفعل عَرَضاً، ولا يفعل عنده شيئاً إلَّا ما كان جسماً إلا اللَّه وحده، فإنه عندهم شيءٌ ليس بجسم ولا عرض، هذه حكاية قول «جعفر بن مبشر» وأظن أنا أن هذا قول «الأصمّ».

٢ ـ وقال قائلون: إن كلام الخلق عَرَضٌ، وهو حركة، وإن كلام الخالق جسم، وإن ذلك الجسم صوتٌ مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل اللَّه، وإنما أفعل قراءتي، وهي حركتي، وهي غير القرآن.

٣ ـ وحكى «ابن الراوندي» أنه سمع بعض أهل هذه المقالة يزعم أنه كلام في الجو، وأن القارئ يزيل مانعه بقراءته فيسمع عند ذلك، وهذا قول «إبراهيم النظَّام» في غالب ظنّي.

٤ ـ وزعم زاعم أن كلام اللَّه ـ سبحانه ـ باقٍ؛ والأجسام يجوز عليها البقاء، وأما كلام المخلوقين فلا يجوز عليه البقاء.

٥ ـ وحكى «زرقان» عن «الجهْم» أنه كان يقول: إن القرآن جسم، وهو فِعْل اللَّه، وأنه كان يقول: إن الحركات أجسام أيضاً، وإنه لا فاعل إلا اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ.

٦ ـ وقال قائلون: القرآن عرض من الأعراض، وأثبتوا الأعراض معاني موجودة، منها ما يُدرَك بالأبصار، ومنها ما يدرك بالأسماع، ثم كذلك سائر الحواسّ، ونفى هؤلاء أن يكون القرآن جسماً، ونَفَوْا عن اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ أن يكون جسماً.

٧ ـ وقال قائلون: القرآن مَعْنًى من المعاني، وعينٌ من الأعيان، خلقه اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ ليس بجسم ولا عرض، وهذا قول «ابن الراوندي».

٨ ـ وبعضهم يُثبت للَّه جسماً، وينفي الأعراض، ويُحيل أن يوجد شيء بعد العدم إلا جسمٌ.





هل ينتقل القرآن؟

قال «جعفر بن مبشر»: واختلف الذين زعموا أن كلام اللَّه ـ سبحانه ـ جسم.

١ ـ فقالت طائفة منهم: إن القرآن جسم، خلقه اللَّه ـ سبحانه ـ في اللوح

المحفوظ، ثم هو من بعد ذلك مع تلاوة كل تالٍ يتلوه، ومع خط كل من يكتبه، ومع حفظ كل من يحفظه، فكل تال له فهو ينقله إليه بتلاوته، وكذلك كل كاتب يكتبه فهو ينقله إليه بخطه، وكذلك كل حافظ فهو ينقله إليه بحفظه؛ فهو منقول إلى كل واحد على حِياله، وهو جسم قائم مع كل واحد منهم في مكانه، على غير النقل المعقول من نقل الأجسام، وهو مرئي نُدْركه بالأبصار، كذا حكم الكلام عند هؤلاء؛ فهو جسم خارج عن قضايا سائر الأجسام سواه، لا يشبهه شيء من الأجسام، ولا يشبه شيئاً منها، في معناه: إن لم يكن هذا هكذا فليس القرآن مخلوقاً عندهم وليس بمسموع عندهم.

٢ ـ وقالت طائفة أخرى منهم: القرآن جسم من الأجسام، قائم باللَّه في غير مكان، ومحال أن يكون بعينه ينتقل أو يُنقل، لأنه لا يجوز عند هؤلاء النقلة إلا عن مكان، فلما كان القرآن عندهم جسماً قائماً باللَّه لا في مكان، وأحالوا الزوال إلا عن مكان، أحالوا أن ينقل القرآن ناقل لا اللَّه ولا أحد من خلقه؛ فإذا تلاه تالٍ أو كتبه كاتب أو حفظه حافظ، فإنما ذلك عند هؤلاء يأتي به اللَّه: يخلقه مع تلاوة كل من تلاه، وخط كل من كتبه، وحفظ كل من حفظه، فكلما تلاه تالٍ فإنما يُسمع منه خلق اللَّه مخترعاً في تلك الحال، وكذلك كلما كتبه كاتب فإنما تدركه الأبصار جسماً اخترعه اللَّه في هذه الحال، وكذلك إذا حفظه حافِظٌ فإنما يحفظ القرآن الذي خلقه اللَّه في قلبه في تلك الحال؛ وإنما كان هذا هكذا عند هؤلاء لأنه كلام اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ فهو في عينه يُخلق في حالٍ بعد حالٍ، يخلق مع تلاوة التالي مسموعاً من اللَّه قائماً باللَّه لا بالتالي ولا بغيره، يُخْلق مع خط الكاتب مرئيًا قائماً باللَّه لا بالكاتب والخط، وذلك كله عند هؤلاء أن اللَّه بكل مكان على غير كون الجسم في الجسم، وكذلك كلامه قائم باللَّه فهو بكل مكان على غير ما يُعقل من كون الأجسام في الأماكن، لأنه قائم باللَّه، واللَّه لا في مكان، وإن لم يكن هذا في القرآن هكذا لم يكن القرآن مخلوقاً، ولم يُسمع القرآن، كما قال اللَّه ـ سبحانه ـ: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] إنما تأويله: فأجره حتى يسمع كلام اللَّه من اللَّه لا من غيره ولا بغيره.

٣ ـ وقالت طائفة منهم أخرى بمثل ما قاله هؤلاء: إنه جسم قائم باللَّه ـ سبحانه ـ؛ في كل مكان، يخلقه اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ، غير أنهم أحالوا أن يكون اللَّه يخلقه بعينه في كل حال، ولكن اللَّه يخلق مع تلاوة كل تالٍ وحفظ كل حافظ وخط كل كاتب مثلَ القرآن، فيكون هذا هو القرآن أو مثله بعينه لا هو هو في نفسه،

ومحال أن يُرى القرآن أو يسمع عند هؤلاء إلا من اللّه دون خلقه، لأنه محال أن يرى راءٍ أو يسمع سامع عند هؤلاء إلا ما كان مخلوقاً جسماً.

فهذه أقاويل من قال إن القرآن جسم.

فأما الفرقة التي زعمت أن القرآن ليس بجسم ولا عرض فهما طائفتان:

٤ ـ قال فريق منهم: إن القرآن عينٌ من الأعيان، ليس بجسم ولا عرض، قائم باللّه، وهو غيره، ومحال أن يقوم بغير اللّه، وهو عند هؤلاء إذا تلاه التالي أو خطّه الكاتبُ أو حفظه الحافظ فإنما يخلق مع تلاوة كل تال وحفظِ كل حافظ، وخطّ كل كاتب قرآنٌ آخر مثل القرآن قائماً باللّه دون التالي والكاتب والحافظ.

٥ ـ وقال فريق منهم، وهم الذين يجعلون اللّه ـ سبحانه ـ جسماً لا كالأجسام وأن القرآن ليس بجسم ولا عرض، لأنه صفة للّه ـ سبحانه ـ، وصفة اللّه ـ سبحانه ـ محال أن تكون هي اللّه، ويحيلون أن يكون شيء غير اللّه ليس بجسم فلذلك يقولون: إن القرآن عرض ولو كان جسماً غير اللّه لما كان عندهم إلا في مكان دون مكان؛ لأنهم يُحيلون أن يكون الجسم بكل مكان؛ لأن ذلك عندهم خلافُ المعقول، وقد جعلوا القرآن في زعمهم في أماكن كثيرة؛ لأنه صفة للّه، وصفة اللّه عندهم قد يجوز أن تكون في أماكن كثيرة؛ لمخالفة حكمه لحكم الأجسام والأعراض.

٦ ـ وقال «زهير الأثري»: إن كلام اللّه ـ سبحانه ـ ليس بجسم ولا عرض، ولا مخلوق، وهو محدث يوجَدُ في أماكن كثيرة في وقت واحد.

٧ ـ وقال «أبو معاذ التومني»: إن كلام اللّه ـ سبحانه ـ ليس بعرض ولا جسم، وهو قائم باللّه، ومحال أن يقوم كلامُ اللّه بغيره، كما يستحيل ذلك في إرادته ومحبّته وبغضه.

فأما الذين زعموا أن كلام اللّه ـ سبحانه ـ أعراض فإنهم أحالوا أن يكون قائماً باللّه ـ سبحانه ـ.

واختلف الذين قالوا إن القرآن عرض:

٨ ـ فقالت طائفة منهم: إن القرآن عرض في اللوح المحفوظ، فهو قائم باللوح، ومحال زواله عن اللوح، ولكنه كلما قرأه القارئ أو كتبه الكاتب أو حفظه الحافظ فإن اللّه ـ سبحانه ـ يخلقه؛ فهو في اللوح مخلوق، ومحال أن يكون القرآن الذي في اللوح المحفوظ اكتساباً لأحدٍ، إذا تلاه التالي فتلاوته له اللّه يخلقها في هذه الحال اكتساباً للتالي؛ فهو في هذه الحال مخلوق خلقاً ثانياً،

فهو في عينه خلقُ اللَّه واكتسابُ التالي، وكذلك هو في خطّ الكاتب وحفظ الحافظ، هو خلق اللَّه واكتساب الكاتب والحافظ، فالذي هو خلق اللَّه في هذه الحال هو اكتسابهم، والذي هو خلق اللَّه واكتسابهم في هذه الحال هو القرآن المخلوق في اللوح المحفوظ قبل أن يُخْلَقُوا هم.

٩ ـ وكذل حكى «زرقان» عن «ضرار» أنه قال: القرآن من اللَّه خلقاً ومِنّي قراءة وفعلاً؛ لأني أقرأ القرآن، والمسموع هو القرآن، واللَّه يأجرني عليه، فأنا فاعل واللَّه خالق.

١٠ ـ وقال «زرقان»: أكثر الذين قالوا بالاستطاعة مع الفعل قالوا: القرآن مخلوق، باللَّه كان، واللَّه أحدثه، والقراءة هي حركة اللسان، والقرآن هو الصوت المُقَطّع، وهو خلق اللَّه ـ سبحانه ـ وحده، والقراءة خلق اللَّه ـ سبحانه ـ، وهي فعلنا.

رجع الأمر إلى حكاية «جعفر».

قال «جعفر»:

١١ ـ وقالت طائفة من هؤلاء: القرآن عرضٌ في اللوح المحفوظ، ثم محال أن يخلقه اللَّه تعالى ثانية، ولكن تلاوة كل تالٍ مخلوقة اكتساباً للتالي، وكذلك الكاتب والحافظ؛ فالذي هو خلق اللَّه واكتساب الفاعل قرآنٌ مثل القرآن الذي في اللوح المحفوظ، وليس هو هو، ولكنه قد يقال: هو في اللوح المحفوظ على مثله وإن كان غيره، وهم لا يُحيلون أن يخلق اللَّه ما قد خُلِقَ وهو موجود.

١٢ ـ وقالت طائفة أخرى من هؤلاء: القرآن عرضٌ خلقه اللَّه ـ سبحانه ـ في اللوح المحفوظ، فمحال أن يُنقل أو يزول كلما تلاه بعد ذلك حافظ أو كتبه كاتب، فإن اللَّه يخلق تلاوة التالي فيسمّى قرآناً، وهو تلاوة التالي وخطّ الكاتب في المجاز، لم يفعل واحدٌ منهما في الحقيقة من ذلك شيئاً، ولكن اللَّه ـ سبحانه ـ خالق ذلك، وهو يسمَّى قرآناً مكتوباً وقرآناً متلوًّا.

١٣ ـ وقالت طائفة أخرى: القرآن عرض، وهؤلاء ممن يزعم أن الأعراض ما يفعله اللَّه في الدنيا من الحركات، وكذلك لا يفعل من خلق اللَّه في الدنيا الأعراض وهو الحركات؟ والحركات عند هؤلاء محال أن تُدْرَكَ بالأبصار أو تُسْمَع بالآذان أو تحسّ بواحدة من الحواسّ الخمس، ولا مَرْئي ولا مسموعٌ عندهم إلا جسم، ثم القرآن عندهم مع هذا حركات؛ إذ كان عندهم عرضاً.

١٤ ـ وقالت طائفة أخرى من هؤلاء: القرآن عرض، والأعراض عند هؤلاء قسمان؛ فقسم منها يفعله الأحياء، وقسم آخر يفعله الأموات في الحقيقة؛ ومحال أن يكون ما يفعله الأحياء فعلاً للأموات أو ما يفعله الأموات فعلاً للحيّ، ثم القرآن عندهم مفعولٌ، وهو عرضٌ، ومحال أن يكون اللّٰه فَعَله في الحقيقة؛ لأنهم صَرَّحوا بأن الأجسام تفعل أعراضها، وإنه محال أن تكون الأعراض خلقاً للّٰه ـ عزّ وجلّ ـ في الحقيقة، فكيف بالقرآن؟

١٥ ـ وقالت طائفة: القرآن عرضٌ، وهو حروف مؤلّفة مسموعة، محال أن تقوم باللّٰه ـ سبحانه ـ ولكنها قائمة بالأجسام القائمات باللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ، وهو مع هذا عند هؤلاء مخلوق قائم باللوح المحفوظ مرئي؛ فإذا تلاه تالٍ أو حفظه حافظ أو كتبه كاتب فإن كل تالٍ وكل كاتب وحافظ ينقله بتلاوته وخطّه وحفظه، فلو كان الذين يتلونه ويكتبونه ويحفظونه في كل مكان من السّموات العُلى والأرضين السفلى وما بينهما، وكانوا بعدد النجوم والرمل والثّرَى فكلهم ينقل القرآن بعينه من اللوح المحفوظ إليه حيث كان، وهو مع ذلك في اللوح قائم ماكث، قد نقله مَنْ لا يحصي عَدَدَهم إلا اللّٰه في الأماكن كلها في حال واحدة وفي أحوال؛ فهو عندهم حكمهُ خلاف حكم غيره من كل مفعول من الأعراض، خارج من المعقولات؛ لأنه كلام اللّٰه ـ زعموا ـ فهو خارج من حكم غيره من الخلق، ولأنه إن لم يكن هكذا لم يسمع أحدٌ كلام اللّٰه ـ سبحانه ـ على الحقيقة.

١٦ ـ وقالت طائفة أخرى مثل هذا، غير أنهم زعموا أن القرآن هو الحروف، نعني التأليف.

ثم اختلف هؤلاء في باب آخر:

١٧ ـ فقالت طائفة منهم: إن القرآن لما كان أعراضاً هو الحروف فمحال أن يفعل أحد حرفاً أو يحكيه أبداً، ولكن الحروف ينقلها القارئون والكاتبون والحافظون إليهم نقلاً؛ فتكون مع كل قارئ وكاتب وحافظ، وهذا عند هؤلاء في القرآن وفي غيره من كلام الناس.

١٨ ـ وقال آخرون: أما في تلاوة القرآن فهكذا، ولكن قد يجوز أن تحكى الحروف من كلام الناس الذي ليس بتلاوة القرآن، وكلام الناس يُحكَى، وكلام اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ محال أن يُحكى فيما زعموا، ولكنه يُقرأ، وينقلُ الحروفَ القارئ له إليه بقراءته على ما وصفنا.

انقضت حكاية «جعفر».

فأما ما حكاه «جعفر» من قول من قال: إن القرآن يُنقَل فلا أدري أصاب في حكايته أو وهم فيها.

١٩ - والذي كان يقول به «أبو الهذيل»: إن اللّه - عزّ وجلّ - خلق القرآن في اللوح المحفوظ، وهو عرضٌ، وإن القرآن يوجد في ثلاثة أماكن: في مكانٍ هو محفوظ فيه، وفي مكان هو مكتوب فيه، وفي مكانٍ هو فيه متلوٌّ ومسموعٌ، وإن كلام اللّه - سبحانه وتعالى - قد يوجد في أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه، من غير أن يكون القرآن منقولاً أو متحرّكاً أو زائلاً في الحقيقة، وإنما يوجد في المكان مكتوباً أو متلوًّا أو محفوظاً، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدِمَ أو وُجدت كتابته في الموضع وُجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولاً إليه، فكذلك القول في الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب، وإن اللّه - سبحانه - إذا أفنى الأماكن كلها التي يكون فيها محفوظاً أو مقروءاً أو مسموعاً عدم وبطل، وقد يقول أيضاً: إن كلام الإنسان يوجد في أماكن كثيرة محفوظاً ومحكيًّا.

وإلى هذا القول كان يذهب «محمد بن عبد الوّهاب الْجُبّائي»، وكان «محمد» يقول: إن كلام اللّه - سبحانه - لا يُحكَى؛ لأن حكاية الشيء أن يؤتى بمثله، وليس أحد يَأتي بمثل كلام اللّه - عزّ وجلّ -، ولكنه يُقرأ ويُحفظ ويُكتب، وكان يقول: إن الكلام يُسمع، ويستحيل أن يكون مرئيًّا.

٢٠ - وقد حُكي عن «الإسكافي» أنه كان يقول: إن كلام اللّه - سبحانه - يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، محفوظاً ومسموعاً ومكتوباً، وإنه يستحيل ذلك في كلام البشر، وإن كلام البارئ - سبحانه - خُصَّ بما ليس لكلام غيره من أنه كائن في أماكن كثيرة في وقت واحد.

٢١ - وقال «جعفر بن حرب» و«جعفر بن مبشّر» ومَنْ تابعهما: إن القرآن خلقه اللّه - سبحانه - في اللوح المحفوظ، لا يجوز أن يُنقَل، وإنه لا يجوز أن يوجد إلا في مكان واحد في وقت واحد؛ لأن وجود شيء واحد في وقت واحد في مكانين على الحلول والتمكّن يستحيل.

وقالوا مع هذا: إن القرآن في المصاحف مكتوب، وفي صدور المؤمنين محفوظ، وإن ما يُسمع من القارئ هو القرآن على ما أجمع عليه أكثر الأمّة، إلا أنهم ذهبوا في معنى قولهم هذا إلى أن ما يُسمع ويُحفظ ويُكتب حكاية القرآن لا يغادر منه شيئاً، وهو فعل الكاتب والقارئ والحافظ، وإن المحكيّ حيث خلقه اللّه - عزّ وجلّ - فيه.

قالوا: وقد يقول الإنسان إذا سمع كلاماً موافقاً لهذا الكلام: هو ذاك الكلام بعينه، فيكون صادقاً غير مَعِيبٍ، فكذلك ما نقول: إن ما يُسمع ويُكتب ويحفظ هو القرآن الذي في اللوح بعينه، على أنه مثله وحكايته.

و«جعفر بن مبشّر» يقول: إن الكلام يُرى مكتوباً.

* * *

٢٨٩

هل يبقى الكلام؟

واختلفوا في الكلام: هل يبقى أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: إن البارئ قديم بصفاته، وقد استغنينا بهذا القول عن الإخبار عن الكلام، والذين ذهبوا إليه وهم طائفتان: منهم من قال: هو جسم باقٍ، والأجسام يجوز عليها البقاء، وكلام المخلوقين لا يبقى.

٢ ـ وقالت طائفة أخرى: كلام اللّه ـ عزّ وجلّ ـ عرَضٌ، وهو باقٍ، وكلام غيره لا يبقى.

٣ ـ وقالت طائفة أخرى: كلام اللّه باق، وكذلك كلام الخلق يبقى.

* * *

٢٩٠

هل القراءة هي الكلام؟

واختلفوا فيه من وجه آخر:

١ ـ فزعم بعضهم أن مع قراءة القارئ لكلام غيره وكلام نفسه كلاماً غيرهما.

٢ ـ وقال بعضهم: القراءة هي الكلام بعينها.

* * *

٢٩١

هل القراءة هي المقروء؟

واختلف الذين زعموا أن القراءة كلام.

١ ـ فقال بعضهم: القراءة كلام؛ لأن القارئ يَلْحَنُ في قراءته، وليس يجوز اللحن إلا في كلام، وهو أيضاً متكلّم، وإن قرأ كلام غيره، ومحال أن يكون متكلّماً بكلام غيره، ولا بدّ من أن تكون قراءته هي كلامه.

٢ ـ وقال آخرون: الكلام حروف، والقراءة صوت، والصوت عندهم غير الحروف.

وقد أنكر هذا القولَ جماعةٌ من أهل النظر، وزعموا أن الكلام ليس بحروف.

٣ ـ فأما «عبد اللّه بن كلّاب» فالقراءة عنده هي غير المقروء، والمقروء قائم باللّه، كما أن ذكر اللّه ـ سبحانه ـ غير اللّه، فالمذكور قديم لم يزل موجوداً، وذِكرهُ مُحْدَث، فكذلك المقروء لم يزل اللّه متكلّماً به، والقراءة مُحْدَثة مخلوقة، وهي كسب الإنسان.

٤ ـ وقالت «المعتزلة»: القراءة غير المقروء، وهي فِعْلُنا، والمقروء فعل اللّه ـ سبحانه ـ.

٥ ـ وحكى «البلخي» أن قوماً قالوا: القراءة هي المقروء، كما أن التكلم هو الكلام.

٦ ـ وقال «الحسين الكرابيسي»: القرآن ليس بمخلوق، ولفظي به مخلوق، وقراءتي له مخلوقة.

٧ ـ وقال قوم من «أهل الحديث» ممن زعم أن القرآن غير مخلوق: إن قراءته واللفظ به غير مخلوقين، وإن «اللفظيّة» يجرون مجرى من قال بخلقه، وأكْفَرَ هؤلاء «الواقفة» التي لم تقل إن القرآن غير مخلوق، ومَنْ شكّ في أنه غير مخلوق، والشاكّ في الشاكّ، وأكفروا من قال: لفظي بالقرآن مخلوق.

٨ ـ وقال قوم: إن القرآن لا يُلفظ به، منهم «الإسكافي» وغيره، وقالوا: لو جاز أن نلفظ به لجاز أن نتكلّم به.

٩ ـ وقال قائلون: قراءتي للقرآن لا يقال: مخلوقة ولا غير مخلوقة.

* * *



هل القرآن يجامع الكتابة؟

واختلف أصحاب التولّد فيه من وجه آخر.

١ ـ فقال بعضهم: هو يجامع الكتابة في مكانها، كما يجامع القراءة في مواضعها.

٢ ـ وقال بعضهم: الكتابة رسومٌ تدل عليه، وليس بموجود معها، ولكنه موجود مع القراءة.

وزعم هؤلاء أن الإنسان يفعل بلسانه كلامين في حال واحد وألفَ كلام وأكثر من ذلك، وأبى هذا سائر أهل النظر.

٣ ـ وقد زعم «الجُبّائي» أن الإنسان لو كان أَخْرَسَ عيًا يكتب كلاماً كان الكلام موجوداً مع كتابته، وكان يكون متكلّماً بكلامٍ مكتوب، وهو أَخْرَسُ.

وأبى غيره أن يكون المكتلم متكلّماً إلا بكلام مسموع.

* * *



هل المسموع الكلام أو الصوت؟

واختلف الذين زعموا أن الصوت هو المسموع دون الكلام الذي دلّ عليه الصوت.

١ ـ فقال بعضهم: كلام المخلوقين اعتمادهم على الصوت لإظهاره وتقطيعه، والاعتماد عندهم حركة.

٢ ـ وقال بعضهم: هو إرادة لتقطيع الصوت، وليست الإرادة عندهم حركة.

* * *



كلام الإنسان: هل هو حروف؟

واختلف الناس في كلام الإنسان: هل هو حروف أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: ليس بحروف كنحو من حكينا قولهم آنفاً، وغيرهم أيضاً يقول ذلك.

٢ ـ وحُكي عن «عبد اللّه بن كُلّاب» أنه كان يقول: مَعْنى قائمٌ بالنفس يُعَبَّرُ عنه بالحروف، وحُكي عنه أنه حروف.

٣ ـ وحكي عن بعض الأوائل أن النطق هو أن يُخرج الإنسان ما في ضميره إلى أشخاص نوعه.

٤ ـ وقال كثير من المعتزلة: إن كلام الإنسان حروف، وكذلك كلام اللّه.

٥ ـ فأما «النظّامية» فيقولون: كلام اللّه ـ سبحانه ـ صوت مقَطّعَ، وهو حروف، وكلام الإنسان ليس بحروف.

* * *

٢٩٥

كم أقل الكلام من حرف؟

واختلف الذين قالوا: إن كلام الإنسان حروف، كم أقلّ الكلام من حرف؟

١ - فقال قائلون: أقلّ الكلام حرفان كقولك: لا.

٢ - وقال قائلون: الحرف الواحد يكون كلاماً، وهذا مذهب «الجبائي» واعتلّ بقول أهل اللغة: الكلام اسمٌ وفعل وحرف جاء لمعنى.

* * *

٢٩٦

هل يكون الكلام اضطراراً؟

واختلف الناسُ فيه من وجْهٍ آخرَ:

١ - فقال بعضهم: قد يجوز أن يقع الكلام ضرورةً للمتكلِّم، ويجوز أن يقع اختياراً، وهذا قول «أبي الهذيل» وذلك أنه كان يزعم أن كلام أهل الآخرة وصدقهم خلق اللَّه باضطرار.

٢ - وكذلك يقول «عبد اللَّه بن كُلّاب»: إن الكلام يكون اضطراراً ويكون اكتساباً.

٣ - وأبى هذا قوم، وزعموا أن الكلام لا يقع إلا فعلاً للمتكلّم.

٤ - وقال كثير من هؤلاء: إنه وإن كان لا يقع ضرورةً للمتكلّم فقد يقع ضرورةً للجسم الذي أحَلّه فيه المتكلم؛ لأن الضرورة عندهم ما حلّ في جسم والفعل من غيره.

* * *

٢٩٧

معنى إسناد الكلام إلى غير متكلم؟

واختلف الناس في تأويل قول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ [النور: ٢٤] وفي كلام الذراع، فقالوا في ذلك أقاويل:

١ - قال قائلون: كلام الذراع خلقٌ للَّه اضطرَّ الذراع إليه، وكذلك شهادة الألسِنة والأيدي والأرْجُلِ.

٢ - وقال قائلون في كلام الذراع: إن اللَّه ـ سبحانه ـ خَلَقها خلقاً احتملت

القدرة والحياة، وخلق فيها القدرة، ففعلت الكلام باختيار، وكذلك يقول قائلون نحو هذا في قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ [النور: ٢٤] إن اللّه ـ سبحانه ـ يجعلها حيّةً قادرةً فتفعل الشهادة على المشهود عليه.

٣ ـ وقال قائلون: قول النبيّ ﷺ: «هذه الذراع تخبرني أنها مسمومة» إنما معناه أنها تدلني من غير أن تكون متكلمة في الحقيقة، كما يقول القائل: هذه الدار تخبر عن أهلها، وعمن كان فيها، وعن سلطانهم، وتمليكهم في الأرض، أي تدلّ على ذلك.

٤ ـ وقال قائلون: قول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ﴾ أي أنهم يشهدون على أنفسهم بألسنتهم ﴿وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم﴾ كما يقول القائل: ضَرَبَتْه رجلي، ومعنى ذلك ضربْتُهُ برجلي.

* * *

٢٩٨

هل يتكلم بكلام غير مسموع؟

واختلفوا: هل يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع أم لا يتكلم إلا بكلام مسموع؟ وهل يجوز أن يتكلم الإنسان بكلام في غيره أم لا؟

١ ـ فقال قائلون: يستحيل أن يتكلم الإنسان بكلام غير مسموع، وإنه محال أن يتكلم بكلام مكتوب أو محفوظ، وإنه لا يتكلم إلا بكلام مسموع، ومحال أن يتكلم بكلام في غيره.

٢ ـ وقال قائلون: قد يتكلم الإنسان بكلام مسموع، وبكلام مكتوب غير مسموع.

٣ ـ وقال قائلون: الكلام يستحيل أن يكون مسموعاً، وأن يتكلم الإنسان إلا بكلام قائم به.

* * *

٢٩٩

كيف يكون الناسخ والمنسوخ؟

واختلفوا في الناسخ والمنسوخ في أبواب، فباب منها اختلافهم في الناسخ والمنسوخ كيف يكون، فقال فيه المختلفون أربعة أقاويل:

١ ـ فقال بعضهم: إن المنسوخ هو ما رُفعت تلاوة تنزيله، وتُرك العمل بحكم تأويله؛ فلا يترك لتنزيله ذكرٌ يُتْلَى في القرآن ولا لتأويله أنه يُعْمَل به في الأحكام.

٢ ـ وقال آخرون: النسخ لا يقع في قرآن قد نزل وَتُلي وحَكَم بتأويله النبيّ ﷺ، ولكن النسخ ما أنزل اللَّه به على هذه الأمة في حكمه من التفسير الذي أزاح اللَّه به عنهم ما قد كان يجوز أن يمتحنهم به من المحن العظام التي كان صَنَعَها بمن كان قبلهم من الأمم.

٣ ـ وقال آخرون: إنما الناسخ والمنسوخ هو أن اللَّه ـ سبحانه ـ نَسَخَ من القرآن من اللوح المحفوظ الذي هو أمُّ الكتاب ما أنزَلهُ على محمد ﷺ؛ لأن الأصل أمّ الكتاب، والنسخ لا يكون إلا من أصل.

٤ ـ وقال آخرون: قد يقع النسخ في قرآن أنزله اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ وَتُلي وعمل به بحضرة النبيّ ﷺ، ثم نسخه اللَّه بعد ذلك، وليس يلحق في ذلك بَدَاء ولا خطأ؛ فإن شاء اللَّه ـ سبحانه ـ جعل نسخه إياه بتبديل الحكم في تأويله وبترك تنزيله قرآناً متلوًّا، وإن شاء جعل نسخه بأن يرفع تلاوة تنزيله فينسى ولا يُتْلَى ولا يُذْكر.

* * *

(٣٠٠)

هل ينسخ القرآن أو السنة بغير القرآن؟

واختلفوا في القرآن هل يُنْسَخ إلا بقرآن؟ وفي السُّنَّة هل ينسخها القرآن؟ فقال المختلفون في ذلك ثلاثة أقاويل:

١ ـ قال بعضهم: لا يُنْسَخ القرآن إلا بقرآن مثله، ولا يجوز أن ينسخ شيء من القرآن بسُنَّة رسول اللَّه ﷺ.

٢ ـ وقال آخرون: السُّنَّة تنسخ القرآن وتقضي عليه، والقرآن لا ينسخ السُّنة ولا يقضي عليها.

٣ ـ وقال آخرون: القرآن ينسخ السُّنَّة، والسُّنَّة لا تنسخ القرآن.

٤ ـ وقال آخرون: القرآن والسُّنَّة حكمان من حكم اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ، العلم والعمل بهما على الخلق واجب. فجائز أن ينسخ اللَّه القرآن بالسُّنة، وأن

ينسخ السُّنة بالقرآن؛ لأنهما جميعاً حكمان للَّه ـ سبحانه ـ ينسخ من حكمه بحكمه ما شاء.

* * *

(٣٠١)

حكم تعارض النصين

واختلفوا في الآيتين لكل واحدة منهما حكم مخالف لحكم الأخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمهما على اختلافه على إنسان في وقتين ويتنافيان في وقت واحد، كقول اللَّه ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [البقرة: ١٨٠] فحكم اللَّه ـ سبحانه ـ قبلَ المواريث أن يوصي الرجلُ عند مَوْته بماله لوالديه وأقربائه، ثم حكم للوالدين بالميراث في فرضِهِ المواريثَ، ثم قال: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١].

١ ـ فقال قوم: نَسَخَت آيَةُ المواريث للوالدين آيَةَ الوصيَّة لهما، وهم الذين قالوا: «لا ينسخ القرآن إلا القرآن».

٢ ـ وقال مخالفوهم: ليست آية المواريث للوالدين بناسخة لآية الوصيَّة لهما، وإنما نَسَخَت آيَةَ الوصيَّة لهما سُنَّة رسول اللَّه ﷺ، وهي قوله: «لا وَصِيَّةَ لوارثٍ» ولولا سُنَّتُه بذلك كانت الوصِيَّةُ للوالدين على حالها جائزة؛ لأن اللَّه ـ سبحانه ـ إنما حكم بالمواريث لأهلها من الوالدين وغيرهما من بعد وَصِيَّة وَصَّى بها الرجل أو دين، ولولا سُنَّة رسول اللَّه ﷺ أنه «لا وَصِيَّة لوارثٍ» كان للرجل إذا احتُضِرَ أن يوصي بماله لوالديه؛ لأن اللَّه ذكر ميراثهما من بعد وصية يوصى بها أو دين، فإن لم يوصِ لهما كان لهما الميراث بآية الموارثة.

وقال أهل هذه المقالة: إنما الناسخ والمنسوخ ما ينفي حكْمُ الناسخ حكم المنسوخ أن يحكم به على عين واحدة في حال واحدة أو في حالين، لِتَنَافي ذلك في المعنى كقوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقال: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: ٤] فجعل عِدَّة اللواتي حِضْنَ الأقراء، واللائي لم يحضن لصغرٍ أو كبرِ الشهورَ، ثم نسخ من هؤلاء المطلّقات التي لم يُدخَلْ بهن فقال: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩] فخرجن اللواتي لم يدخل بهنَّ من حكم الآيتين جميعاً.

* * *

٣٠٢

هل يجوز النسخ في الأخبار وفي مدح اللّٰه؟

واختلفوا في باب آخر، وهو اختلافهم في أسماء اللّٰه ومديحه وأخباره، هل يجوز في ذلك النسخ أم لا؟

١ ـ فأجاز ذلك طوائف من أهل الأثر، فزعموا أن ما تأخر تنزيله ناسخٌ لما تقدم نزوله، وأن المدنيّ ناسخٌ للمكّيّ، خبراً كان أو مدحاً من مديح اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ.

٢ ـ وأنكره أكثر الناس، وقالوا: لا يجوز النسخ في أخبار اللّٰه ـ عزّ وجلّ ـ ومديحه وأسمائه والثناء عليه.

٣ ـ وقد شذ شاذون من «الروافض» عن جملة المسلمين؛ فزعموا أن نسخ القرآن إلى الأئمة، وأن اللّٰه جعل لهم نسخ القرآن وتبديله، وأوجب على الناس القبولَ منهم.

وهؤلاء الذين ذكرنا قولهم طبقتان:

١ ـ منهم من يزعم أن ذلك ليس على معنى أن اللّٰه يَبْدُو له البَدَوات.

٢ ـ وقالت الفرقة الأخرى منهم: إن اللّٰه لا يعلم ما كون حتى يكون؛ فينسخ عند علمه بما يحدث من خلقه وفيهم مما لم يكن يعلمه ما يشاء من حكمه قبل ذلك، فتحوّلُ حكمه في الناسخ والمنسوخ على قَدْرِ علمه بما يحدث في عباده، فكلما علم شيئاً كان لا يعلمه قبل ذلك بَدَا له فيه حكْمٌ لم يكن له ولا عَلِمَه قبل ذلك، تعالى اللّٰه عما قالوه علوًّا كبيراً!!

تم الكتاب بحمد اللّٰه وعونه

وصلاته وأزكى تسليماته على سيدنا محمد نبيه وعبده،

وعلى آله وصحبه

المصادر والمراجع

هذه أهم ما رجعت إليه من مصادر ومراجع
عن الفرق الإسلامية

١ - **أبو مسلم الخراساني صاحب الدعوة العباسية**، صالح بن سليمان الوشمي، منشورات نادي القصيم الأدبي ١٤٠٠هـ.

٢ - **الإسلام وتاريخه من وجهة نظر إباضية**، كتاب ابن سلام الإباضي، تحقيق ر. ق. شڤارتز وسالم بن يعقوب دار اقرأ للنشر والطباعة والتوزيع ١٩٨٥.

٣ - كتاب **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، للإمام فخر الدين الرازي، ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية، للأستاذ الكبير مصطفى بك عبد الرازق، مراجعة وتحريز علي سامي النشار، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٨.

٤ - **الأعلام**: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، تأليف خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين ـ بيروت.

٥ - كتاب **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، تحقيق وتعليقات وتقديم الدكتور نِيبَرْج، دار قابس للطباعة والنشر ـ بيروت/ شباط ١٩٨٦.

٦ - **الأنساب**: للإمام أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني ـ المتوفى سنة ٥٦٢هـ، طبع بالأوفست عن طبعة وزارة المعارف والتحقيقات العلمية للحكومة الهندية.

٧ - **أهم الفِرق الإسلامية السياسية والكلامية**، الدكتور ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٥٨.

٨ - **البداية والنهاية**، أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (المتوفى سنة ٧٧٤هـ)، اعتنى به: الدكتور عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ٢٠٠٤.

٩ - **تأويل مختلف الحديث**، أبي محمد عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ٢٠٠٣.

١٠ ـ **تاريخ الأدب العربي**: كارل بروكلمان، نقله إلى العربية الدكتور السيد يعقوب بكر والدكتور رمضان عبد التواب، دار المعارف ـ مصر.

١١ ـ **تاريخ بغداد**: الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٢ ـ كتاب **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين** للإمام ابن المظفر الإسفرائيني، عرف الكتاب وترجم للمؤلف وخرّج أحاديثه وعلق حواشيه الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد/ ١٩٥٥.

١٣ ـ كتاب **التعريفات**، الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت/ ١٩٨٣.

١٤ ـ **تلبيس إبليس**، الإمام أبي الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، (المتوفى عام ٥٩٧هـ)، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا ـ بيروت ٢٠٠٣.

١٥ ـ كتاب **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، للإمام أبي الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي، تقديم وتعليقات محمد زاهد بن الحسن الكوثري، إعداد وتقديم فتحي جابر العقيلي.

١٦ ـ **الحركات السرية في الإسلام رؤية عصرية**، الدكتور محمود إسماعيل، دار القلم بيروت ـ لبنان ١٩٧٣.

١٧ ـ كتاب **الحور العين**، للأمير علامة اليمن أبو سعيد بن نشوان الحميري، حققه وضبطه وعلق حواشيه ووضع فهارسه كمال مصطفى، طهران ١٩٧٣.

١٨ ـ **السيرة النبوية** (الجزء الأول)، لابن هشام، ضبط وتحقيق الشيخ محمد علي القطب/ الشيخ محمد الدالي بلطة، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت ٢٠٠٣.

١٩ ـ **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**: للمؤرخ الفقيه الأديب أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي المتوفى سنة ١٠٨٩هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٠ ـ **الشعر والشعراء** (٢ أجزاء)، لابن قتيبة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ١٩٧٧ الطبعة الثالثة.

٢١ ـ **طبقات الشافعية**: جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢هـ، تحقيق عبد الله الجبوري، بغداد ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

٢٢ ـ **طبقات الشافعية**: لأبي بكر أحمد بن محمد بن عمر بن محمد، تقي الدين ابن قاضي شهبة الدمشقي، ٧٧٩ ـ ٨٥١هـ، اعتنى بتصحيحه وعلق عليه الدكتور الحافظ عبد العليم خان، مؤسسة دار الندوة الجديدة.

٢٣ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**: لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧ ـ ٧٧١هـ)، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، عيسى البابي الحلبي.

٢٤ ـ **طبقات الشعراء**، محمد بن سلام الجمحي (توفي سنة ٢٣١هـ)، مع تمهيد للناشر الألماني جوزف هل مع دراسة عن المؤلف والكاتب للمرحوم الأستاذ طه أحمد إبراهيم، دار الكتب العلمية ١٩٨٢.

٢٥ ـ **العِبَر في خبر من غَبَر**: مؤرخ الإسلام الحافظ الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨هـ ـ ١٣٤٧م، حققه وضبطه أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٢٦ ـ كتاب **الفرق الإسلامية**، ذيل كتاب شرح المواقف للكرماني، تحقيق سليمة عبد الرسول، مطبعة الإرشاد/ بغداد ١٩٧٣.

٢٧ ـ كتاب **الفَرْق بين الفِرَق**، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأسفرائيني التميمي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية/ صيدا ـ بيروت.

٢٨ ـ **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير (المتوفى سنة ٦٣٠هـ)، راجعه وصححه الدكتور محمد يوسف الدقّاق، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ١٩٨٧.

٢٩ ـ **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**: للعلامة المولى مصطفى بن عبد اللّه القسطنطيني الرومي الحنفي الشهير بالملّا كاتب الحلبي المعروف: حاجي خليفة، تصوير بالأوفست. ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣٠ ـ **الكيسانية في التاريخ والأدب**، الدكتورة وداد القاضي، دار الثقافة بيروت ـ لبنان ١٩٧٤.

٣١ ـ **اللباب في تهذيب الأنساب**: عز الدين ابن الأثير الجزري، مكتبة المثنى ـ بغداد.

٣٢ ـ **لسان العرب**، ابن منظور. دار صادر ـ بيروت، لا. ت.

٣٣ ـ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي

المسعودي (. . . ـ ٣٤٦هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ٤ ج، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت (١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨).

٣٤ ـ **معجم البلدان**، ياقوت الحموي، دار صادر ـ دار بيروت. بيروت ـ ١٩٧٩.

٣٥ ـ **معجم المؤلفين**: تراجم مصنفي الكتب العربية، تأليف عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

٣٦ ـ **مفتاح السعادة ومصباح السيادة**: في موضوعات العلوم، تأليف أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زادة، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٣٧ ـ **مقاتل الطالبين**، لأبي الفرج الأصفهاني ٢٨٤ ـ ٣٥٦هـ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، دار المعرفة بيروت ـ لبنان.

٣٨ ـ كتاب **المقالات والفرق**، سعد بن عبد اللّه أبي خلف الأشعري القمي، تصحيح وتقديم وتعليقات الدكتور محمد جواد مشكور، مطبعة حيدرني ـ طهران/ ١٩٦٣.

٣٩ ـ كتاب **الملل والنحل**، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية/ صيدا ـ بيروت.

٤٠ ـ **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، المتوفى سنة ٥٩٧هـ، دراسة وتحقيق محمد ومصطفى عطا، مراجعة نعيم زرزور، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٤١ ـ **منهاج السنة النبوية** (١ ـ ٢) (٣ ـ ٤)، تصنيف شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (المتوفى سنة ٨٥٧هـ)، المكتبة العلمية ـ بيروت.

٤٢ ـ كتاب **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**/ الجزء الثاني، تأليف تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي، دار صادر/ بيروت.

٤٣ ـ كتاب **نكت الهميان**، خليل بن أيبك الصفدي.

٤٤ ـ **هدية العارفين**: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، تصوير بالأوفست ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٤٥ ـ **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**: لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان (٧٠٨ ـ ٦٨١هـ)، حققه الدكتور إحسان عباس، دار صادر ـ بيروت.

فهرس المحتويات

الجزء الأول

الجزء الثاني

